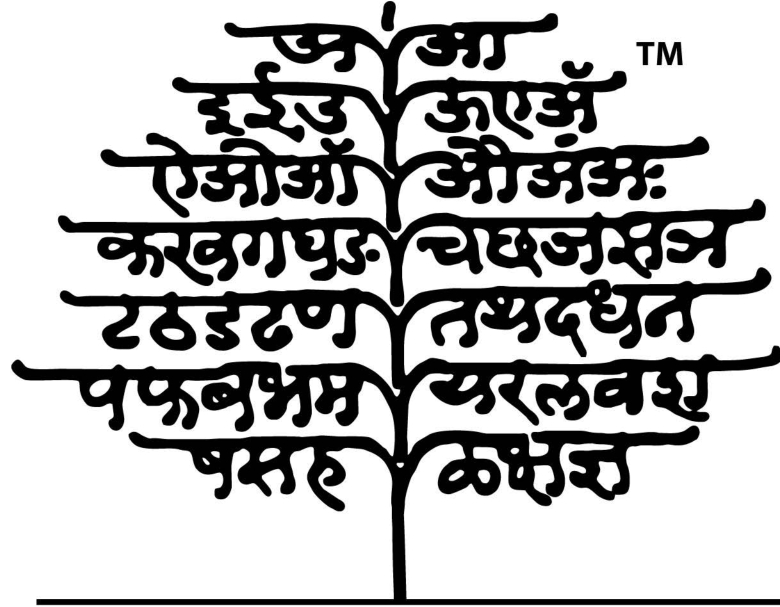
नवभारत

वर्ष ४१ । अंक १० । जुलै १९८८

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

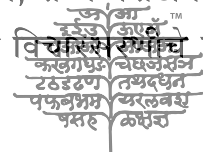
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

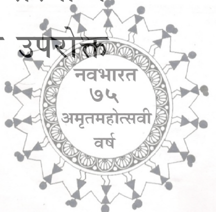
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

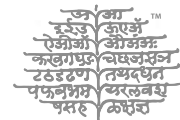
वर्ष ४१ । अंक १० । जुलै १९८८
किंमत ६ रुपये वार्षिक वर्गणी ४५ रुपये
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ३००/– संस्था : रु. ५००/–

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक;
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक;
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकासाठी 'स्थायी निधी' निर्माण केला आहे आणि अनुदानही दिले आहे.

अनुक्रमणिका





नवभारत

जुलै १९८८

अनुक्रम

संपादकीय

'सौंदर्य' या संकल्पनेचे स्वरूप १
–विवेक गोखले

सिंधुसंस्कृती व वेदवाङ्मय ७
–नी. र. वऱ्हाडपांडे

प्रशासनातील भ्रष्टाचाराची राजकीय कारणमीमांसा १९
–देवीदास मुळे

उपनिषदांतील शरीरविज्ञान– हृदय २३
–वा. वा. कोल्हटकर

ग्रामराज्याची शोकांतिका २८
–अ. के. पटवर्धन

श्रीकृष्णचरित (१) ३५
–भाऊ धर्माधिकारी

अक्षरवेध ५२
–महाराष्ट्रातील जातिसंस्थाविषयक विचार

सार-संकलन ५३

लेखक-परिचय

■ **विवेक गोखले :** तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक, विदर्भ महाविद्यालय, अमरावती. ■ **नी. र. वऱ्हाडपांडे :** सेवानिवृत्त चीफ सायकॉलॉजिस्ट अॅण्ड डायरेक्टर ऑफ सायकॉलॉजिकल रिसर्च, भारत सरकार; ३८ हिंदुस्तान कॉलनी, अमरावती रोड, नागपूर–४४० ०१०. ■ **देवीदास मुळे :** व्याख्याता, राज्यशास्त्र विभाग, बिर्ला महाविद्यालय, कल्याण (जि. ठाणे). ■ **वा. वा. कोल्हटकर :** प्राध्यापक व लेखक; १२१, हनुमाननगर, नागपूर–४४० ००९. ■ **अ. के. पटवर्धन :** समाजशास्त्राचे प्राध्यापक; ४५३, 'प्रसाद', मधली आळी, देवरुख (जि. रत्नागिरी) ४१५ ८०४. ■ **भाऊ धर्माधिकारी :** स्वातंत्र्याच्या आंदोलनातील एक ज्येष्ठ विधायक कार्यकर्ते व विचारवंत; निवारा, ६०।१३ भारती निवास सह. सोसायटी, एरंडवणे, पुणे– ४. ■ **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी :** प्राज्ञपाठशाळा मंडळाचे अध्यक्ष; प्रमुख संपादक, धर्मकोश, वाई- ४१२८०३.



संपादकीय

हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (१)

हिंदू धार्मिक–आध्यात्मिक परंपरा, केवळ हिंदू सामाजिक परंपरा नव्हे तर धार्मिक–आध्यात्मिक परंपरा सामाजिक परिवर्तनाला विरोधी आहे अशी अनेक सामाजिक कार्यकर्त्यांची प्रामाणिक समजूत आहे. बहुसंख्य हिंदू आजही जन्माधिष्ठित जातिव्यवस्थेत जगतात. ही विषमतेवर आधारलेली व्यवस्था सामाजिक परंपरेचा भाग असली तरी तिला चातुर्वर्ण्याच्या संकल्पनेचे अधिष्ठान आहे आणि चातुर्वर्ण्याच्या संकल्पनेला धार्मिक प्रामाण्य आहे. आजही खेडोपाडी पसरलेले सर्व थरांतील सवर्ण हिंदू अस्पृश्यता पाळतात आणि अस्पृश्यतेलाही धार्मिक प्रामाण्य आहे. आजही स्वामी अग्निवेश यांना दलित जातींना मंदिर प्रवेशाचा त्यांचा घटनानिविष्ट हक्क मिळवून देण्यासाठी सवर्ण हिंदूंविरुद्ध आंदोलन उभारावे लागते अशी हिंदू समाजाला लाज आणणारी वास्तव परिस्थिती आहे.

हिंदू समाजाचे–हिंदू 'राष्ट्रा'चे–एक बलिष्ट, स्वाभिमानी समाज म्हणून पुनरुत्थान घडवून आणण्याच्या ध्येयाला ज्यांनी आपले आयुष्य वाहिले होते त्या सावरकरांनी हिंदू जमातीत आमूलाग्र सामाजिक परिवर्तन घडवून आणले तरच हे ध्येय साधता येईल, हे मनोमन ओळखले होते. सावरकरांनी धार्मिक कर्मकांडाला पूर्णपणे फाटा दिला, श्रुतिस्मृतींचे ज्ञानात्मक प्रामाण्य नाकारले आणि निखळ इहवादी सामाजिक नीतीचा पुरस्कार केला. ही नीती अर्थात उपयुक्ततावादी होती. वैज्ञानिक ज्ञानाला ज्ञान म्हणून प्रामाण्य आहेच– माणसे धरून निसर्गात ज्या घडामोडी होतात त्या कशा घडून येतात ह्याचे खरे ज्ञान विज्ञानापासूनच लाभते– पण शिवाय विज्ञानावर तंत्रज्ञान आधारता येते. माणसाचे सुख साधणाऱ्या साधनांचे उत्पादन मोठ्या प्रमाणावर वाढविता तर येतेच; पण संहारक शस्त्रास्त्रांची निर्मिती करून इतर समाजात स्वतःच्या समाजाविषयी दहशत निर्माण करता येते. प्रसंग आलाच तर आक्रमक शत्रूंशी समर्थपणे मुकाबला करता येतो. विज्ञानाची साधना ही शक्तीची उपासना असते.

सावरकरांच्या शिकवणीला अनुसरून हिंदू समाजाने आपले परिवर्तन घडवून आणले असते, तर हिंदू सामाजिक जीवनाचे निदान बाह्य, दृश्य अंग आणि फ्रेंच किंवा अमेरिकन समाजाचे बाह्य, दृश्य अंग ह्यांच्यात काही फरक राहिला नसता हे उघड आहे. पण हिंदू समाजाचे हिंदुत्व कशात राहिले असते ? सावरकरांची हिंदू समाजाशी खोल, अव्यभिचारी निष्ठा होती. ज्या समाजावर त्यांची अशी निष्ठा होती तो समाज कोणता ? त्याची अस्मिता (आयडेंटिटी) कशात सामावलेली आहे ? बाहेरून अमेरिकन समाजासारख्या दिसणाऱ्या पुनरुत्थित, बलिष्ठ हिंदू समाजाचे अंतरंग वेगळे असल्यामुळे तो अमेरिकन समाजाहून वेगळा, इतर समाजांहून वेगळा, स्वतःचे स्वत्व असलेला आणि ह्या स्वत्वाची कल्पना असलेला समाज आहे काय ? मग हे अंतरंग कशाने घडविलेले आहे ? ह्या प्रश्नाचे उत्तर देताना सावरकर धार्मिक परंपरेकडे वळले. भारत देश, म्हणजे विशिष्ट अक्षांशांनी आणि रेखांशांनी सीमित केलेला पृथ्वीचा भाग ज्या समाजाची पुण्यभूमी आहे तो विशाल हिंदू समाज होय. म्हणजे जैन, शीख इ. 'अवैदिक' भारतीय समाजांना सामावून घेणारा हिंदू समाज. पण पुण्यभूमी, धर्मदेश, पावित्र्य ह्या धार्मिक संकल्पना आहेत. विज्ञानानंतर श्रुति-स्मृति-पुराणांचे प्रामाण्य जर नष्ट झालेले असेल तर त्यांचे पावित्र्य कसे टिकून राहील ? विज्ञानपूर्व काळात ज्या समाजाच्या पिढ्या श्रुति-स्मृति-पुराणांचे प्रामाण्य मानीत होत्या तो समाज म्हणजे हिंदू समाज असे फार तर म्हणता येईल. ही श्रद्धा जर आज पूर्णपणे ओसरलेली असेल, एवढेच नव्हे तर ती नेहमीच निराधार होती ह्याची स्पष्ट जाणीव आज असेल तर केवळ ह्या ऐतिहासिक स्मृतीवर समाजाचे स्वप्न कसे आधारता येईल ? ह्या कात्रीतून सावरकर बाहेर पडू शकले नाहीत.

अनुक्रमणिका

हा केवळ सावरकरांना अभिप्रेत असलेल्या रूपातील हिंदू समाजापुढील प्रश्न नाही. सर्वच ‘ आधुनिक ’ समाजांपुढील हा प्रश्न आहे. त्यांचे स्वत्व कशात असते, ते वेगवेगळे समाज कशामुळे असतात ? स्वत्वाची एक खोल जाणीव ह्या प्रत्येक समाजात भिनलेली असते ह्यात शंका नाही. पण ह्या जाणिवेला वास्तव असा आशय नाही, ती निरर्थक आहे अशी जाणीवही तिच्यासोबत छायेसारखी असते. अनेकांना असे वाटते की ही स्थिती योग्य अशीच आहे. मानवसमाज खरे पाहता एक आहे. त्याचे जे भिन्न कप्पे आज दिसतात ते कृत्रिमपणे पाडलेले आहेत. त्यांना वास्तवात काही आधार नाही. हे सत्य जेव्हा सर्वांना कळून येईल तेव्हा मानवजाती एक होईल. विश्वबंधुत्व हे जे सत्य आहे ते प्रत्यक्षात प्रस्थापित होईल. ‘ वसुधैव कुटुम्बकम् ’. पण पृथ्वीवर सर्वत्र सारखेपणे जगणारी मानवजात ही एकमेकांना ओळखणाऱ्या, एकमेकांच्या वेगळेपणाची कदर करणाऱ्या, परस्परसौहार्दाने एकत्र जगणाऱ्या, अनेक प्रकारच्या नात्यांनी एकमेकांशी बांधलेल्या असलेल्या व्यक्तींचे बनलेले खेडे असावे तशी असणार नाही. महानगरातील हमरस्त्यावर आढळणाऱ्या एकमेकांसारख्या दिसणाऱ्या अनोळखी माणसांच्या आगन्तुक जमावासारखी ती असेल. पण हा वेगळा प्रश्न आहे.

स्वामी विवेकानंद किंवा महादेव गोविंद रानडे ह्यांना हिंदू धार्मिक-आध्यात्मिक परंपरा हा हिंदू जमातीच्या सामाजिक परिवर्तनाच्या मार्गातील अडथळा आहे असे वाटत नव्हते. उलट, ह्या परंपरेच्या अधिष्ठानावर, तिचा आधार घेऊन त्यांना सामाजिक परिवर्तन घडवून आणायचे होते. (हे दोघे पक्के हिंदू होते, पण आपल्या हिंदुत्वाची त्यांची जाणीव कुणाही भारतीय जमातीविषयीच्या विरोधी भावनेवर आधारलेली नव्हती.) आता स्वामी विवेकानंद हे स्वामी, भगवी वस्त्रे धारण करणारे, तेव्हा पुनरुज्जीवनवादी म्हणून त्यांना बाजूला टाकता येईल. (हिंदुत्ववादी आणि इहवादी असलेले सावरकर, इस्लामच्या शिकवणीविषयी आदराने बोलणारे, अस्पृश्यतेचा धिक्कार करणारे अद्वैती स्वामी विवेकानंद इ. मंडळी पुरोगामी लोकांपुढे अडचणी उभ्या करतात. त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करणे हाच मार्ग ह्या परिस्थितीत अनुसरावा लागतो.) रानड्यांची गोष्ट वेगळी होती.

पाश्चात्त्य दृष्टीने पाहिले तर रानडे उदारमतवादी (लिबरल) होते असे त्यांचे वर्णन करता येईल. आणि उदारमतवाद ही आधुनिक, प्रतिष्ठित विचारप्रणाली आहे. अद्वैताप्रमाणे धार्मिक अंधश्रद्धेचा आविष्कार म्हणून तिला झिडकारून टाकता येणार नाही. वास्तविक उदारमतवादी परंपरा ही उपयुक्ततावादी परंपरा नव्हे. व्यक्तीचे व्यक्ती म्हणून काही स्वाभाविक हक्क असतात, स्वातंत्र्याचा हक्क हा ह्या स्वाभाविक हक्कांतील एक महत्त्वाचा हक्क होय असे उदारमतवादी परंपरा मानते. उपयुक्ततावादी परंपरा व्यक्तीचे काही स्वाभाविक किंवा नैसर्गिक हक्क असतात असे मानीत नाही. ज्या सामाजिक रचनेमुळे समाजातील अधिकात अधिक लोकांचे अधिकात अधिक सुख साधले जाईल ती रचना योग्य होय, एवढेच मूलभूत तत्त्व उपयुक्ततावाद मानतो. पण प्रत्येक व्यक्तीला कायद्याने जर स्वातंत्र्य, आपल्या श्रमाने मिळविलेली संपत्ती आपली मालमत्ता म्हणून धारण करणे, इ. हक्क बहाल केले तर सामाजिक सौख्य वाढते, असे उपयुक्ततावादी मानीत. उदा., जॉन स्टुअर्ट मिल असे मानीत आणि ह्या अर्थाने ते उदारमतवादी होते. आणि मिल, आपल्या आयुष्याच्या अखेरच्या पर्वात मर्यादित समाजवादाचा पुरस्कार करीत होते. उदारमतवादी, उपयुक्ततावादी म्हणून ते समाजवादी बनले होते. ह्या मार्गाने रानडेही समाजवादाकडे येऊ शकले असते. किंबहुना मार्क्सवादी समाजवादी सोडले तर समाजवादाकडे आणून सोडणारा हा एक राजमार्ग आहे. पण एकच नव्हे. ख्रिस्ती आदर्शावर आधारलेला समाजवादही आहे.

तेव्हा रानड्यांची विचारप्रणाली ही आधुनिक, प्रतिष्ठित अशी विचारप्रणाली आहे. पण रानडे स्वतःला नवभागवतपंथाचे अनुयायी मानीत. भागवतपंथी म्हणून ते जगत आणि भागवतपंथी म्हणून मला जगायचे असेल तर मी कसे जगले पाहिजे, जीवनात काय साधायचा प्रयत्न केला पाहिजे, आणि ते कोणत्या हेतूंनी, कोणत्या मार्गाने साधले पाहिजे हा त्यांच्यापुढील प्रश्न होता. त्यांच्या जीवनाकडे पाहिले तर त्यांना अभिप्रेत असलेल्या नवभागवतपंथी जीवनपद्धतीत ऐहिक ज्ञानाच्या साधनेला महत्त्वाचे स्थान होते; तसेच समाजात आपल्या असलेल्या स्थानाशी निगडित असलेली कर्तव्ये चोखपणे बजावण्याला तितकेच स्थान होते,

हे दिसून येते. नवभागवतपंथी जीवनाची ही आवश्यक अंगे होती, पण त्याबरोबरच सामाजिक परिवर्तनाच्या कार्यक्रमालाही मूलभूत महत्त्व होते. सामाजिक परिवर्तनाच्या संदर्भात आपली जी विशिष्ट कर्तव्ये असतील ती इतर कर्तव्यांप्रमाणेच चोखपणे आणि निष्ठेने बजावली पाहिजेत ह्या जाणिवेने नवभागवतपंथी जीवन व्यापलेले आहे. ईश्वराची भक्ती करणे हे पहिले, जीवनाला व्यापणारे कर्तव्य आहे आणि हा जीवनातला सर्वात मोठा आनंद आहे. ह्या भक्तीचा एक आविष्कार म्हणून प्राणिमात्राविषयीची आपली कर्तव्ये पार पाडणे हा ईश्वराच्या सेवेचा एक प्रकार होय आणि तोही जीवनातला मोठा आनंद होय. ऐहिक सुखाकडून दृष्टी वळवून ती ईश्वरावर केंद्रित करण्याची साधना नेटाने करावी लागते. आणि स्वार्थाकडून दृष्टी वळवून इतरांचे हित साधण्याच्या कार्याला वाहून घ्यायला स्वतःला परत परत भाग पाडावे लागते. हे दोन्ही आध्यात्मिक साधनेचे भाग आहेत. ही कठीण साधना आहे. लोखंडाचे चणे. पण ज्या प्रमाणात ईश्वरावरची भक्ती शुद्ध, एकनिष्ठ, अविचल होत जाईल त्या प्रमाणात मन उत्स्फूर्तपणे ईश्वरावर जडेल, जीवन आनंदमय होईल, स्वार्थ क्षीण होईल, भूतमात्राच्या हितासाठी आपण स्वाभाविकपणे झटू, हे कर्तव्य राहणार नाही, पोटच्या मुलाचे संगोपन करण्यासाठी कष्ट उचलण्यात आईला जो आनंद असतो तो आपल्याला होईल. 'सामाजिक परिवर्तनाचा कार्यक्रम' हा भूतमात्राच्या हितासाठी झटण्याचा भाग आहे, तो ईश्वराच्या सेवेचा, भक्तीचा आविष्कार आहे.

एकनाथ, तुकाराम हे महाभागवत होते. पण सामाजिक परिवर्तनाची किंवा सुधारणेची भाषा ते बोलत नव्हते. रानडे हेही भागवत होते. सामाजिक सुधारणेला त्यांनी वाहून घेतले होते. ह्या फरकाची जाणीव रानडयांना होती. म्हणून आपल्या संप्रदायाला त्यांनी 'नव-भागवत संप्रदाय' म्हटले. एकनाथ–तुकारामांपेक्षा आपली भक्ती अधिक शुद्ध आहे ही कल्पना त्यांच्या मनाला शिवली नसती. पण भागवत संप्रदायाची आधुनिक जीवनाच्या संदर्भात परत मांडणी करण्याची आवश्यकता त्यांना दिसत होती. हिंदू धर्माच्या इतिहासात अशी पुनर्मांडणी अनेकदा झाली आहे ह्या दृष्टीने ते हिंदू परंपरेकडे पाहात. आधुनिक जीवनाची अशी कोणती वैशिष्टये आहेत की ज्यांच्यामुळे ह्या प्राचीन संप्रदायाची नवीन मांडणी करावी लागते ?

समाजव्यवस्थेमध्ये आपण जाणीवपूर्वक इष्ट ते बदल घडवून आणू शकतो ही जाणीव आणि विश्वास हे आधुनिक समाजाचे त्याला पारंपरिक समाजाहून वेगळे करणारे वैशिष्टच आहे. हा विश्वास तंत्रज्ञानावर आधुनिक माणसाला जो पगडा कमविता आला त्याचा परिणाम आहे असे अनेकांचे मत आहे. निसर्गाचे वैज्ञानिक नियम कालनिरपेक्ष असतात. निसर्गनियमांविषयीचे आपले ज्ञान, म्हणजे समजुती, बदलत, सुधारत जातात; नियम बदलत नाहीत. ह्या नियमांना अनुसरून आपण यंत्रे बनवीत जातो. आपले वैज्ञानिक ज्ञान बदलत, सुधारत जाईल त्याप्रमाणे यंत्रेही सुधारत जातील. ह्या अर्थाने यंत्रांना, तंत्रज्ञानाला इतिहास असतो. पण कालनिरपेक्ष नियमांवर आधारलेली यंत्रेही, त्यांच्या घडणीच्या तत्त्वांच्या दृष्टीने पाहिले तर कालनिरपेक्ष असतात. ती परंपरेने चालत आलेली असतात म्हणून त्यांना स्वीकारणे योग्य असते असे नव्हे. तर प्रमाण-नियमांवर आधारलेली असल्यामुळे ती कार्यक्षम असतात आणि म्हणून स्वीकरणीय असतात. वैज्ञानिक विचारपद्धतीमुळे आणि वैज्ञानिक ज्ञानाच्या आकारामुळे इतिहासाचे प्रामाण्य नष्ट झाले. परंपरेने एखादी गोष्ट चालत आली आहे म्हणून ती प्रमाण ठरते हा युक्तिवाद व्यर्थ झाला.

यंत्राच्या वेगवेगळ्या भागांचे परस्परांशी योग्य संबंध जुळवून आणले की यंत्र बनते आणि ते इष्ट ते काम देते. त्याप्रमाणे समाजातील व्यक्तींचे परस्परांशी योग्य ते संबंध जुळवून आणले, त्यांच्यात योग्य ती नाती प्रस्थापित केली की चांगला समाज घडून येईल आणि ही रचना कार्यक्षम असेल. ती सर्वांना सुखकारक ठरेल. विशेषतः भौतिकीवर आधारलेली ही सामाजिक दृष्टी होती. कोणत्या प्रकारच्या परस्परसंबंधांतून सामाजिक स्वास्थ्य आणि सुख निर्माण होईल हे अर्थात अनुभवाच्या आधारे मुक्रर करावे लागेल. निसर्ग-नियम शोधून काढताना ज्या विचारपद्धतीचा अवलंब आपण करतो तिचेच साहाय्य सामाजिक विज्ञान विकसित करताना घ्यावे लागेल. समाज हा एक पूर्ण किंवा सबंध असतो, तो आपल्याच आंतरिक प्रेरणेने,

अनुक्रमणिका

आपल्या गतीने विकसित होत असतो ही वेगळी दृष्टी पुढे हेगेल-मार्क्स ह्यांनी स्थिर केली. आधुनिकतेतील एका प्रमुख विचारधारेविरुद्ध आधुनिकतेच्या पोटातच निर्माण झालेली ही प्रतिक्रिया होती.

समाजाची घडण आणि रहाटी ह्या 'दिलेल्या' गोष्टी आहेत, त्यांच्यावर कुणाचा काबू नसतो, निसर्गाच्या चौकटीत जसे आपण जगतो त्याप्रमाणे समाजव्यवस्थेच्या चौकटीतही आपण जगत असतो, किंबहुना निसर्ग आणि समाज यांची मिळून एक चौकट असते, आपल्याला हवी तशी ती वाकविता येत नाही, ती स्वीकारूनच स्वतःसाठी आणि इतरांसाठी चांगले जीवन आपण घडवू शकू, पण ह्या चौकटीशी जेव्हा आपण भिडतो तेव्हा मानवी कर्तृत्वाच्या सीमेशी आपण भिडलेले असतो अशी पारंपरिक समजूत होती. दृश्य विश्व जसे ईश्वराने निर्माण केले म्हणजे त्याला आकार दिला, त्याप्रमाणे चातुर्वर्ण्याची चौकटही त्याने निर्माण केली अशी एक दृष्टी होती. जे निरीश्वरवादी होते ते चातुर्वर्ण्याची व्यवस्था ही चिरंतन विश्वव्यवस्थेचा भाग आहे असे मानत होते. अद्वैती तत्त्ववेत्त्यांनी, संतांनी आध्यात्मिक समता स्वीकारली पण व्यवहारात विषम अशी चातुर्वर्ण्यव्यवस्था स्वीकारली असा ठपका त्यांना देण्यात येतो आणि यावरून ते अप्रामाणिक होते असा आरोपही त्यांच्यावर करण्यात येतो. पण समदृष्टीने वागणे हे आध्यात्मिक साधनेचे तर अधिष्ठान आहे. साधक असे मानीत की हा ब्राह्मण, हा शूद्र आणि हा चांडाल हे भेद आहेत आणि ते वास्तव आहेत. ते नाकारता येणार नाहीत. पण मी त्यांना भेदभावाची वागणूक देता कामा नये. माझ्या दृष्टीत ते भेद असता कामा नयेत. पण हे भेद नष्ट करणे हे माझ्या हातात नाही. कुणाच्याही हातात नाही. 'दया करी जे पुत्रासी, तेच दासा आणि दासी' अशी माझी वागणूक असली पाहिजे. पण हा धनी आणि हा त्याचा दास हा भेद नष्ट करता येत नाही. तो राहतो.

हा भेद आणि समतेशी विरोधी असलेले अन्याय्य भेद नष्ट करता येतात ही आधुनिक दृष्टी आहे. ती स्वीकारली की भागवत संप्रदायातील समतेच्या तत्त्वाची नवीन मांडणी करावी लागते. भेद असले तरी त्यांची छाया मनावर पडू न देता सर्वांशी समतेने वागावे असे आता कर्तव्याचे रूप राहात नाही. ह्या भेदांपासून मुक्त असलेली सामाजिक व्यवस्था प्रस्थापित करण्यासाठी झटणे हे कर्तव्य ठरते. हा नवभागवत संप्रदाय आणि पारंपरिक भागवत संप्रदाय यांच्यामधील एक भेद.

आधुनिकतेचे दुसरे वैशिष्ट्य म्हणजे मानवी व्यक्तीचे व्यक्ती म्हणून झालेले उत्थान. (अपूर्ण)



‘ सौंदर्य ’ या संकल्पनेचे स्वरूप*

विवेक गोखले

‘ सौंदर्य ’ ही सौंदर्यशास्त्रातील सर्वांत महत्त्वाची संकल्पना आहे. तिचा अर्थ, कलात्मकता (artisticness) हा ज्याचा काहीसा पर्याय ठरू शकेल असा आहे. निसर्गात आढळणारे ‘ सौंदर्य ’ आणि सौंदर्यशास्त्रात ज्याचा विचार होतो ते ‘ सौंदर्य ’ या दोन अगदीच भिन्न गोष्टी होत.[१.१] पण एकच संज्ञा त्या दोन्हीसाठी वापरली जात असल्यामुळे फार घोटाळे होतात आणि त्यामुळे, क्वचित काहींच्या बाबतीत त्याचं पर्यवसान, ‘ सौंदर्यशास्त्राला काहीच अर्थ नाही ’ असं म्हणावंसं वाटावं, यात होतं. (या घोटाळ्यावरून ‘ पुरुष ’ या संज्ञेबाबत असेच घोटाळे करणाऱ्या सांख्य तत्त्वज्ञानाची आठवण होते.) म्हणूनच या घोटाळ्यांचे स्वरूप स्पष्ट करणं जेवढं महत्त्वाचं तेवढीच या घोटाळ्यांची कारणमीमांसाही महत्त्वाची आहे. प्रस्तुत निबंधात ‘ सौंदर्य ’ या संकल्पनेचे स्वरूप उलगडून दाखवताना, केवळ अनुषंगाने या घोटाळ्याचा खुलासा केला आहे, कारणमीमांसेचा प्रश्न अस्पृष्टच ठेवला आहे.

निसर्गातील सौंदर्याचे कर्तेपण मनुष्याकडे नसते पण कलांमधील सौंदर्याचे म्हणजे कलात्मकतेचे कर्तेपण मनुष्याकडे असते हा फरक सोडला तर ‘ सौंदर्य ’ आणि ‘ कलात्मकता ’ ह्या परस्परांच्या पर्यायी ठरू शकणाऱ्या संकल्पना म्हणता येऊ शकतील असे वाटून ‘ सौंदर्य ’ या संकल्पनेचे स्वरूप जाणून घेण्याचा किंवा स्वरूप ठरविण्याचा प्रयत्न करण्याची इच्छा जर कलावेत्त्यांमध्ये निर्माण झाली तर ते स्वाभाविकच म्हणायला हवे. अशा प्रयत्नात सामान्यतः भरतमुनी या प्राच्यपंडिताच्या ‘ रस ’ सिद्धांताचा आणि पाश्चात्त्य पंडित ॲरिस्टॉटल याच्या शोकांतिकेच्या संदर्भात आलेल्या ‘ पोएटिक्स ’-मधील ‘ आदि-मध्य-अंत ’च्या सिद्धांताचा उल्लेख केला जातो. पण ज्या संदर्भात हे सिद्धांत आले आहेत त्या संदर्भासह जर त्यांचा विचार केला तर आपल्या हे लक्षात येईल, की त्या सिद्धांतांमधून आपल्याला हवे असलेले उत्तर सापडणे अशक्यप्राय आहे. कारण ते सिद्धांत हे उघड उघड विशिष्ट कलांपुरते मर्यादित आहेत. त्यामुळे त्यांमधून सर्व कलांना सामान्य सामान्य/साधारण अशा ‘ कलात्मकते’च्या अर्थाचा उलगडा व्हावा ही अपेक्षा बाळगणेच चूक ठरते. पण म्हणून असे न करता यदृच्छेने अर्थ निश्चित करण्याचा कोणी प्रयत्न करू पाहील तर त्याने हेही लक्षात ठेवायला हवे, की ‘ कलात्मकते’चा म्हणून सांगितला जाणारा जो अर्थ असेल तो विशिष्ट कलांच्या, रूढ अशा कलात्मकतेच्या अर्थाशी/स्वरूपाशी अगदीच असंबद्ध असून चालणार नाही. म्हणजे आपल्याला जे हवे आहे ते असे, की विशिष्ट कलेतून व्यक्त होणाऱ्या कलात्मकतेचे स्वरूप न सांगता फार तर विशिष्ट कलेच्या निमित्ताने कलात्मकतेचे (universal) असे स्वरूप सांगितले जावे. इतका स्पष्ट आणि जाणीवपूर्वक प्रयत्न, अर्थातच, भरतमुनी किंवा ॲरिस्टाटल यांनी केलेला नाही. तो कांट किंवा मर्ढेकरांनीच केलेला दिसतो. भरतानंतर येणाऱ्या आलंकारिकांनीही रससिद्धांत नाट्याऐवजी काव्याला लागू करण्याचा प्रयत्न केला तेव्हा भरताच्या मताला असे काहीसे सामान्य स्वरूप आले; पण तरीही भरताचे मत नाट्य आणि साहित्य यांपुरतेच मर्यादित राहिले. (नाट्यशास्त्रात संगीत, नृत्य आदींची माहिती आहे पण ती आनुषंगिक स्वरूपाची आहे, हे विसरता कामा नये.) मर्ढेकरांनी भरत आणि ॲरिस्टॉटलच्या मतांची मर्यादा स्पष्ट करून त्यांचे खंडन केले आहे. ॲरिस्टॉटलबाबत तर मर्ढेकर सरळसरळच म्हणतात की, “ शास्त्रशुद्ध साहित्यसमीक्षेला आरंभ ॲरिस्टॉटलपासून होतो. पद्धतीशास्त्राच्या दृष्टीने त्याच्या ‘ पोएटिक्स ’ या ग्रंथाचे महत्त्व फार मोठे आहे. आणि त्या विषयाचे रहस्य

* महाराष्ट्र तत्त्वज्ञान परिषदेच्या १९८५ च्या नागपूर अधिवेशनात सादर केलेला निबंध.

अनुक्रमणिका

त्याच्या अगदी हाताशी आल्यासारखे या ग्रंथात काही ठिकाणी वाटते. मात्र ही गोष्ट त्याच्या एकंदर टीकात्मक दृष्टिकोणाला न जुमानता अकल्पितपणे घडून आलेली शुभ घटना आहे असे मला वाटते. सहजासहजी काही गोष्टी जुळून आल्यामुळे त्याच्या सिद्धांतामध्ये दिसणारा आभासमय समजूतदारपणा आणि त्याच्या नंतरच्या मीमांसकांनी त्या सिद्धांतांची खात्री पटावी अशा रीतीने केलेली सविस्तर मांडणी यांमुळे त्यांना जवळजवळ सार्वत्रिक मान्यता मिळाली आहे, आणि ही गोष्ट माझ्या मते साहित्याच्या सौंदर्यनिष्ठ रसग्रहणाला विघातक झाली आहे. साहित्यसमीक्षेची जी तत्त्वे आणि साहित्याच्या उत्कृष्टत्वासंबंधीची जी प्रमाणे त्याला गवसली किंवा आपल्या तत्संबंधीच्या मूलभूत दृष्टिकोणानुसार त्याने ज्यांकडे अंगुलिनिर्देश केला त्यांचे मूल्य माझ्या मते संशयास्पद आहे. कारण त्याचा दृष्टिकोण साहित्याचा एक ललित कला म्हणून विचार करता गैरलागू आणि म्हणून अ-प्रमाण आहे."

(कला आणि मानव, पृ. ४९)

तेव्हा, सौंदर्यविषयक सिद्धांत हा सर्व कलांना लागू पडणारा हवा आणि त्याने साधारणतः खालील प्रश्नांची दखल घ्यायला हवी.

१) सौंदर्याचा निकष काय ?

२) सौंदर्यविषयक मतभेदांचे निराकरण कसे करता येईल ?

३) एकाला जी गोष्ट सुंदर वाटते ती दुसऱ्याला सुंदर वाटत नाही किंवा एकाला आत्ता जी गोष्ट सुंदर वाटते ती नंतर वाटत नाही किंवा ह्या उलट. ह्याचे स्पष्टीकरण कसे करायचे ?

४) सौंदर्य हे आत्मनिष्ठ (सब्जेक्टिव्ह) की वस्तुनिष्ठ (ऑब्जेक्टिव्ह) ?

५) कलाकृती आणि कलाकार तसेच रसिक यांच्या श्रेणी कशा ठरवायच्या ?

६) एखादी गोष्ट निरपवाद सुंदर असू शकेल का ? (Is categorically beautiful thing possible ?)

आपण चौथ्या प्रश्नापासून सुरुवात करू. 'सुंदर' या शब्दाचा सामान्यतः होणारा उपयोग पाहिला तर तो विशेषण म्हणून केला जात असलेला दिसून येईल. उदा., सुंदर दागिना, सुंदर अभिनय, सुंदर अक्षर, सुंदर जीवन, सुंदर चित्र, सुंदर कविता, सुंदर गाणे, सुंदर दृश्य इत्यादी.[१.१] आणि मग प्रश्न पडेल की सौंदर्य हा कोणत्या प्रकारचा गुण आहे ? दृश्य, श्राव्य, भाव्य, बुद्धिगम्य की आणखी कसा ? भौतिक की अभौतिक ? व्यक्तिनिष्ठ की वस्तुनिष्ठ ? व्याख्येय की अव्याख्येय ? इत्यादी. आणि एकदा या गोष्टी स्पष्ट झाल्या की एखाद्या वस्तूच्या सौंदर्याविषयीचे मतभेद कशा प्रकारचे आहेत आणि त्या मतभेदाच्या मर्यादा कोणत्या हे आपल्या लक्षात येईल. आणि मग एखाद्याने केलेले सौंदर्यविधान हे चूक की बरोबर किंवा खरे की खोटे हेही ठरविता येईल.

सौंदर्याविषयीची माझी भूमिका ही भरतमुनी, ॲरिस्टॉटल व मर्ढेकर यांच्या सौंदर्यविषयक सिद्धांतांच्या अभ्यासातून बनलेली आहे; ती मर्ढेकर आदींप्रमाणे कलाविषयक किंवा समीक्षाविषयक चिंतनातून बनलेली नाही. पण तरीही एवढे मात्र खरे, की तीमुळे कलाविषयक आणि समीक्षाविषयक प्रश्नांना समाधानकारक आणि सुसंगत उत्तरे मिळतात असे मला वाटते.

'सौंदर्य' हा वस्तूचा गुण किंवा धर्म[२] नव्हेच, तर वस्तूच्या अनुभवाच्या निमित्ताने रसिकाला येणाऱ्या एका विलक्षण प्रकारच्या अनुभवाचा विशेष आहे. (या वाक्यात दोनदा झालेला 'अनुभव' शब्दाचा वापर जाणीवपूर्वक केलेला आहे, चुकून नव्हे.) म्हणजे सौंदर्यसंबंधात वापरली जाणारी भाषा ही काहीशी पुरुषी असते. म्हणजे आपण म्हणताना वस्तूला सुंदर म्हणतो, 'सुंदर' हे एखाद्या वस्तूचे विशेषण असल्यासारखे वाटते; पण वास्तवात ते तसे नसते. ते त्या वस्तूच्या अनुभवाच्या निमित्ताने (कारणाने नव्हे) येणाऱ्या अनुभवाचे वैशिष्ट्य सांगणारे असते.

कारणविलक्षणता

सौंदर्यानुभव हा कारणविलक्षण आहे म्हणजे त्याचे लक्षण कार्यकारणाच्या भाषेत सांगता येत नाही असा आहे. सौंदर्याची कारणे म्हणवल्या जाणाऱ्या गोष्टी ह्या सौंदर्याची खरी कारणे नसून निमित्तमात्र असतात. ह्याचे अधिक स्पष्टीकरण असे[२.१]— सौंदर्यात्मक अनुभव हा ज्ञानात्मक अनुभवापेक्षा निराळ्या प्रकारचा अनुभव आहे. त्यात 'सौंदर्य' हे अनुभवाचा विषय नसते तर अनुभवाचे वैशिष्ट्य असते[३] सौंदर्यानुभव हा ऐंद्रीय, भावनिक, बौद्धिक, प्रातिभ इत्यादी प्रकारच्या अनुभवांच्या निमित्ताने येणारा पण त्या अनुभवांबरोबरच एकसमयावच्छेदाने येणारा विलक्षण असा अनुभव

आहे.[४] उदा., एखादे चित्र पाहताना ते कशाचे आहे (निसर्गाचे, व्यक्तीचे इ.), ते कोणत्या प्रकारचे आहे (रेखाचित्र की रंगचित्र इ.), त्यात लयतत्त्वाचा आढळ होतो की नाही इत्यादी गोष्टींचा अनुभव येत असतानाच एक विलक्षण असा अनुभवदेखील आपल्याला येत असतो, की ज्यामुळे आपण ते चित्र सुंदर आहे की नाही हे ठरवत असतो. पण याच ठिकाणी एक गोष्ट नीट लक्षात ठेवायला हवी की सौंदर्य ही ज्याला सौंदर्यानुभव येत असतो त्या व्यक्तीची निर्मिती नसते तर केवळ अनुभूती असते. म्हणजे सौंदर्यानुभव हा ठरवून घेता येत नाही. सौंदर्यानुभवात अनुभव घेणारा क्रियाशील (ॲक्टिव्ह) नसतोच; तो 'पॅसिव्ह' असतो. म्हणूनच 'सौंदर्यानुभव घेणे' पेक्षा 'सौंदर्यानुभव येणे' हा शब्दप्रयोग अधिक योग्य आणि सार्थ आहे. सौंदर्यानुभवासाठी अन्य प्रकारचा अनुभव आवश्यक आहे. कोणातरी ज्ञात्याला येणारा हा अनुभव आहे या अर्थी जरी 'सौंदर्य' हे ज्ञातृअवलंबी (सबजेक्टिव्ह) असले तरी त्याच्या निर्मितीत अनुभवकर्त्याचा क्रियाशील सहभाग नसतो या अर्थी ते नॉन-सबजेक्टिव्ह किंवा वस्तुनिष्ठ म्हणजे ऑबजेक्टिव्हच असते.

सौंदर्यानुभवाची क्षमता ही सर्वांच्या ठिकाणी असतेच असे नाही आणि असली तरी तिचे परिणाम आणि वृत्ती (टेंडन्सी) एकसारखी असते असेही नाही. उदाहरणार्थ, काहींना सौंदर्यानुभव अजिबात न येणे अशक्य नसते; काहींना तो साहित्याच्या निमित्ताने येऊ शकतो पण चित्र किंवा संगीताच्या निमित्ताने येऊ शकत नाही; काहींना सरल गोष्टींच्या निमित्तानेच तो येतो तर काहींना मात्र सरळ गोष्टींप्रमाणेच गुंतागुंतीच्या गोष्टींच्या निमित्तानेदेखील येऊ शकतो आणि अशांना श्रेष्ठ रसिक म्हणतात[५]; तर दोन्ही प्रकारच्या गोष्टींची निर्मिती करू शकणाऱ्या व्यक्तीस श्रेष्ठ कलाकार म्हणतात.[६] तसेच गुंतागुंतीची रचना असणाऱ्या सौंदर्यानुभवाचे निमित्त ठरणाऱ्या वस्तूस श्रेष्ठ कलाकृती म्हणतात. **पण तरीही या सर्व ठिकाणी सौंदर्याचे स्वरूप कायम आणि एकच एक असते.**[७] सौंदर्यानुभवाची क्षमता ही एक उपजत किंवा निसर्गदत्त देणगी आहे. अभ्यासाने तिचा विकास करता येतो; पण मुदलीच नसेल तर मात्र अभ्यासाने ती निर्माण करता येत नाही. मी पुढे असेही मानतो की सौंदर्यात परी (ग्रेड्स) नसतात. सौंदर्याच्या वाटणाऱ्या परी ह्या सौंदर्यानुभवाचे निमित्त ठरणाऱ्या वस्तूच्या रचनेच्या परी असतात किंवा रसिकाच्या क्षमतेच्या परी असतात.[८] उदाहरणार्थ, 'घरंदाज गायकी' चे लेखक श्री. वामनराव देशपांडे म्हणतात तसे स्वर आणि लय या सांगीतिक घटकांचा सूक्ष्म मेळ साधणारे 'जयपूर' घराणे हे केवळ स्वरांचाच उत्कर्ष साधणाऱ्या 'किराणा' घराण्यापेक्षा, समजा श्रेष्ठ असले तरी त्या दोन घराण्यांचे संगीत ऐकून त्या निमित्ताने येणाऱ्या सौंदर्यानुभवात तरतमभाव नसतो. किंवा भजन–भक्तिगीतांपेक्षा ख्याल हा संगीतप्रकार श्रेष्ठ असला तरी ख्याल कळू शकणाऱ्याचा सौंदर्यानुभव हा केवळ भजन कळू शकणाऱ्याच्या सौंदर्यानुभवापेक्षा श्रेष्ठ किंवा कनिष्ठ नसतो. त्या दोन्हींचे माहात्म्य सारखेच असते. इतकेच नव्हे तर चित्राच्या निमित्ताने जाणवणारे सौंदर्य हे संगीताच्या किंवा साहित्याच्या निमित्ताने जाणवणाऱ्या सौंदर्यापेक्षा स्वभावतः वेगळे नसते.[९]

सौंदर्य आणि आनंद एक नव्हेत. कलानिर्मितीसाठी केलेला प्रयत्न हा आनंदकारक असतो पण त्यासंबंधाने सौंदर्याचा प्रश्न विचारणे हे एका अर्थी अप्रस्तुतच. (म्हणजे नाही म्हणायला असा प्रश्न विचारता येऊ शकतो की तबला, पेटी वाजवताना पडणारी बोटं ही फारच हेंगाडी पडतात की नाजुकपणे पडतात किंवा गाताना चेहरा फारच वेडावाकडा किंवा विचित्र होतो की तो 'सुधमुद्रा' असतो. पण असे प्रश्न विचारण्यात थोडं विषयांतर घडतं.)

सौंदर्य आणि आनंद यांप्रमाणेच सौंदर्य आणि सुखद भावना ह्याही गोष्टी भिन्न आहेत. सुख, आनंद यांचा सौंदर्याशी काही संबंध असू शकतो. उदा., ज्या गोष्टींच्या निमित्ताने सौंदर्यानुभव येतो त्या गोष्टी कदाचित आनंददायक आणि सुखद असतीलही आणि याउलटही परिस्थिती असू शकेल; पण तरीही सौंदर्य आणि आनंद किंवा सुख या गोष्टी भिन्नच होत.

माझ्या ह्या भूमिकेनुसार आपण सुरुवातीला निर्देश केलेल्या प्रश्नांची समाधानकारक आणि सुसंगत उत्तरे मिळू शकतात असे मला वाटते. जसे १) सौंदर्यानुभव हाच वस्तूंच्या तथाकथित सौंदर्याचा निकष आहे. २) कार्यकारणभाव हा एक निश्चित संबंध आहे पण निमित्त आणि ते ज्याचे निमित्त यात मात्र कोणताही निश्चित संबंध नसतो; वस्तू किंवा घटना या सौंदर्यानुभवाचे निमित्त असतात असे मानल्यामुळे एकासाठी

जी गोष्ट सौंदर्याचे निमित्त ठरते तशी ती दुसऱ्याबाबत न ठरणे तसेच एकासाठी जी आत्ता निमित्त ठरते ती नंतर न ठरणे किंवा या उलट घडणे या गोष्टींचा उलगडा होतो. ३) सौंदर्य हे अनुभूतीचा विषय न मानता अनुभूतीचा विशेष मानल्याने अननुभूत सौंदर्य असण्याचा किंवा सौंदर्यानुभूतीशिवाय सौंदर्यविधान करण्याचा प्रश्नच निर्माण होत नाही. [मर्ढेकरांनी मात्र सौंदर्य हा वस्तूचा गुण मानल्यामुळे अननुभूत सौंदर्य असू शकते. हे मानण्याची पाळी आली[१०] आणि सौंदर्यविधान सौंदर्याचे की सौंदर्यानुभूतीचे वाचक असते हा प्रश्नही त्यांनी स्पष्टपणे न सोडवल्यामुळे ते (मर्ढेकर) सौंदर्यविषयक निरनिराळ्या प्रश्नांबाबत सुसूत्र भूमिका घेऊ शकले नाहीत. परिणामतः महान पण गोंधळलेला सौंदर्यशास्त्रज्ञ असेच त्यांचे स्थान राहिले.] यामुळे मर्ढेकर ज्याला तर्कवाचक विधान म्हणतात त्यापेक्षा सौंदर्यवाचक विधानाचे भिन्नत्व स्पष्ट होऊन मर्ढेकरांच्या अजिंठ्याच्या चित्रांविषयीच्या उदाहरणातील समस्येचाही नीट उलगडा होतो की अजिंठ्याची चित्रे स्वतः पाहिल्याशिवाय, केवळ मित्राने त्याच्या अनुभवाच्या आधाराने केलेले सौंदर्यविधान ऐकून जर आपण विधान केले की 'अजिंठ्याची चित्रे सुंदर आहेत' तर ते विधान सौंदर्यविधान का ठरत नाही.

शेवटी दोन गोष्टींचा विचार करून मी हा निबंध पूर्ण करीन. यांपैकी पहिली गोष्ट म्हणजे अ) वस्तूचा नसला तरी अनुभूतीचा असणारा हा जो गुणधर्म किंवा विशेष म्हणजे सौंदर्य, या सौंदर्याचा स्वभाव काय? निराळ्या शब्दांत, सौंदर्य ही कोणत्या प्रकारची संकल्पना आहे? याला माझे उत्तर, मूरच्या 'शुभ' विषयक उत्तराप्रमाणेच, असे की ती एक अविश्लेष्य, अव्याख्येय आणि सरल किंवा केवल अशी अप्राकृतिक संकल्पना आहे. ज्ञानानुभवाच्या तुलनेने सौंदर्यानुभवाचे असे वर्णन करता येईल की ज्ञान हे वस्तूचे असल्यामुळे वस्तूच्या अस्तित्वाखेरीज ज्ञान संभवत नाही म्हणजे मला असे म्हणायचे आहे की अनुभवाचे ज्ञानरूप असणे हे अनुभवविषय असणाऱ्या वस्तूच्या अस्तित्वावर अवलंबून राहते. (वस्तूच्या अस्तित्वाभावी येणारा वस्तूचा अनुभव म्हणजे भ्रम.) पण सौंदर्यासाठी मात्र वस्तूच्या अस्तित्वाची गरज नाही कारण सौंदर्यानुभवाला वस्तूच्या ज्ञानात्मक अनुभवाप्रमाणेच तिचा आभासही पुरतो. ब) आभास जसा वस्तूच्या अनुभूतीबाबत संभवतो तसा तो सौंदर्याबाबत संभवत नाही. क) अज्ञात वस्तूचे अस्तित्व संभवते पण अननुभूत सौंदर्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही.

दुसरी आणि शेवटची गोष्ट म्हणजे काही वेळा एकच गोष्ट अनेकांच्या सौंदर्यानुभूतीचे निमित्त ठरते हे कसे? याचे उत्तर एवढेच की सौंदर्यानुभूती किंवा सौंदर्यभावना ही एकाच एका स्वभावाची किंवा स्वरूपाची असते. ती कांटच्या शुभसंकल्पासारखी (गुड्‌विल्) सर्वत्र स्वभावतः एकसारखी असूनही व्यक्तिपरत्वे तिचे प्रमाण आणि तिची वृत्ती ही भिन्न असू शकते. आणि म्हणूनच म्हणजे वृत्ती आणि परिमाण भिन्न असूनही जर अनुभूतीत फरक पडत नाही तर एकाला ज्या गोष्टीच्या निमित्ताने सौंदर्यानुभव आला तसा अनुभव त्या गोष्टीच्या निमित्ताने दुसऱ्यालाही येऊ शकेल अशी अपेक्षा बाळगायला काहीच हरकत नसते. आणि या आधारांनीच आपण सौंदर्याबाबतचे मतभेद दूर करण्याचा प्रयत्न करत असतो. एरवी अशा प्रयत्नांना अर्थच उरला नसता.

काही संभाव्य प्रश्नांची उत्तरे–

प्रश्न १– ज्याला आम्ही 'अज्ञात पण ज्ञेय असे सौंदर्य' म्हणू त्याला तुम्ही काय म्हणाल?

उत्तर– सौंदर्यानुभवाचे संभाव्य निमित्त.

प्रश्न २– म्हणजे या लेखात केवळ भाषा बदलली आहे एवढेच आहे का?

उत्तर– काही ठिकाणी केवळ भाषाबदल असल्यासारखे वाटेल आणि ते बरोबरही आहे; पण काही ठिकाणी मात्र मूलभूत बदल अभिप्रेत असल्यामुळे निराळी भाषा वापरावी लागली आहे. उदा., 'कार्यकारण' ऐवजी 'निमित्त' म्हटले आहे.

प्रश्न ३– निमित्त हे कारणापेक्षा निराळे कसे? निमित्त म्हणजे निमित्तकारणच ना?

उत्तर– नाही, असे नाही. निमित्तकारण याचा अर्थ फार वेगळा आहे. त्याचा एक अर्थ आहे ज्या क्रियेच्या अथवा हालचालीच्या योगाने उपादान कारणात गुणांचा किंवा अवस्थांचा बदल घडून येतो. उदा., कुंभकार अथवा त्याचे श्रम. नैयायिकांच्या अर्थी कर्ता, साधन किंवा प्रागभाव ही निमित्तकारणे होत. पण इथे हे दोन्ही अर्थ लागू होत नाहीत. इथे निमित्तचा अर्थ Pretex असाच

अनुक्रमणिका

आहे आणि तोच कसा लागू होतो यासाठी सौंदर्य आणि साहित्य पृ. १५९-६० कृपया पाहावे.

हा माझा निबंध तयार करण्यात मर्ढेकर, प्रा. मे. पुं. रेगे व प्रा. दि. य. देशपांडे यांच्या वैचारिक लेखनाची आणि श्री. श्री. पु. हिर्लेकर यांच्याशी झालेल्या चर्चेची मला जी मदत झाली तिचा कृतज्ञतापूर्वक उल्लेख करतो. तसेच नुप्टाच्या अधिवेशनात हा निबंध सादर करण्याची संधी दिली त्याबद्दल संबंधितांचे आभार मानतो आणि या निबंधाची चर्चा आपण करावी अशी नम्र विनंती करतो. धन्यवाद.

संदर्भ आणि टीपा–

१.१. सौंदर्यशास्त्रात ज्या 'सौंदर्या'चा विचार होतो ते सौंदर्य म्हणजे निसर्गात आढळणारे सौंदर्य आणि विभिन्न कलांमध्ये आढळणारी कलात्मकता यांना समान असणारे असे कोणतेतरी तत्त्व असते. हे तत्त्व एकच एक असते की 'कुलसाम्य पद्धतीचे' असते हा मतांतराचा मुद्दा आहे.

१.२. सुंदर लिहितो, सुंदर गातो असा क्रियाविशेषणांसारखाही उपयोग होतो जरी त्याचा अर्थ तो जे लिहितो किंवा गातो ते सुंदर असते असाच असतो. पण क्वचित् "वा, सुंदर !" असा त्याचा केवलप्रयोगी उपयोगही होतो.

२. गुण : an object of sense (आपटे यांचा संस्कृत शब्दकोश)
धर्म : essential quality (,,)
गुणधर्म : The virtue or duty incidental to the possession of certain qualities.

incidental = causal, not essential (ऑक्सफर्ड डिक्शनरी)

२.१ जर सौंदर्याचे कारण असते तर 'कार्यकारण' हा एक निश्चित आणि नियमित/अवश्य संबंध असल्यामुळे जर क्ष ही सौंदर्याचे कारण असेल तर क्षच्या वर्गातील इतर घटकांबाबत किंवा क्षच्या वर्णाविरच विधान करता आले असते. म्हणजे, समजा क्ष हे गुलाबाचे फूल आहे तर मग जर 'क्ष सुंदर आहे' म्हणजे क्ष हे सौंदर्याचे कारण आहे असे असेल तर मग सर्व क्ष सुंदर आहेत म्हणजे कोणताही क्ष सौंदर्याचे कारण आहे म्हणजेच कोणतेही गुलाबाचे फूल सुंदर आहे असे म्हणता आले असते; पण असे म्हणता येत नाही म्हणजे तसे म्हटले तरी ते खरे असेलच असे नाही. सबब सुंदर म्हणवली जाणारी वस्तू सौंदर्याचे निमित्तच असते.

३. सौंदर्यानुभव हा अनुभवाच्या निमित्ताने येतो पण तो अनुभवाचा अनुभव (self consciousness-सारखा) नाही. म्हणजे ज्ञानानुभवात असणारी त्रिपुटी– (ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय) यात नसते तर फक्त पहिल्याच दोन गोष्टी (ज्ञाता, ज्ञान) यात असतात. तसेच सौंदर्यानुभव हा आत्मानुभवासारखा गूढही नाही. सौंदर्यानुभव व आत्मानुभव यांत साम्य एवढेच की दोन्ही बाबतीत येणारा अनुभव आणि त्या अनुभवाचा तथाकथित विषय यात 'निमित्त' एवढाच संबंध असतो.

४. सौंदर्य हा गुणधर्म अनुभवाच्या निमित्ताने येणाऱ्या विशिष्ट अनुभवाचा वाचक आहे हे नीट लक्षात ठेवावे. सामान्य भाषेत मात्र तो सामान्यत: (generally) प्राथमिक अनुभवाबद्दलच वापरला जातो आणि तिथे त्याचा अर्थ सुखद असा असतो. म्हणूनच तिथे कुरूप, ओंगळ, बीभत्स इ. पर्याय संभवतात. सुंदर वस्तूंचं यथातथ्य चित्रण सुंदर असतंच पण कुरूप, ओंगळ, बीभत्स, क्रूर गोष्टींचंही यथातथ्य चित्रण सुंदर असतं. यातील अधोरेखित सुंदर शब्दाचा वापर 'सुखद अनुभव' या अर्थी आहे. एकंदर अनुभवाचे हे द्वैत नीट समजून घेतले व लक्षात ठेवले की सौंदर्यविषयक समस्या सुटायला बरीच मदत होईल.– असेच विवेचन 'नाटयशास्त्रा'त कैशिकीवृत्तीच्या निमित्ताने आले आहे. (भारतीय साहित्यशास्त्र, दुसरी आवृत्ती, पृ. ३०, ३१; ग. त्र्यं. देशपांडे.) याच्या अभावाच्या उदाहरणासाठी भाई माधवराव बागल यांचे 'कला आणि कलावंत' पृ. ७१ पाहावे.

५. रसिक म्हणजे केवळ सौंदर्यानुभूतीची क्षमता असणाराच नव्हे तर सौंदर्यानुभूतीची अपेक्षा ठेवून असणारा, इच्छा बाळगणारा. म्हणजे रसिकता हा क्षमतेप्रमाणेच वृत्तीचाही विशेष आहे. अनेकदा काही व्यक्ती रसिकाच्या क्षमतेने पण अरसिक वृत्तींनी जातात आणि केवळ दोषच पाहात आणि दाखवत बसतात. 'अरसिकेषु कवित्व निवेदनं। शिरसि मालिख ' यातील अ-रसिक म्हणजे रसिकतेची क्षमता नसणारा आणि वृत्ती नसणारा या दोन्ही अर्थी घ्यायला हवा.

६. कलाकार म्हणजे सौंदर्यफलनाच्या अपेक्षेने माध्यमाची रचना करणारा.

कलाकाराच्या श्रेष्ठत्वाविषयी मर्ढेकरांची भूमिका अशी, "कलाकाराचे श्रेष्ठत्व म्हणजे त्याची तीव्र जाणिवेची क्षमता आणि तीव्र जाणीव म्हणजे येणारे अनुभव (संवेदनात्मक, विचारात्मक, भावनात्मक, कल्पनात्मक) हे सर्जक केंद्र बनणे. कलाकाराने (कलावस्तूतील) केवळ आंतरिक लय उकलून दाखवून स्वस्थ न बसता तत्सम, तद्विरोधी, तदनुषंगिक अशा अनेक विचारांची बाग फुलवून देणे आणि त्यातही लयबद्धता दृष्टीस पडून ती दाखवणे. हा विचारवलयांचा परिघ जेवढा जास्त विस्तृत तितकी त्याच्या लिखाणाची सखोलता अधिक आणि तेवढा तो कलाकार मोठा." (सौंदर्य आणि साहित्य, पृ. १५९, १६०.) पुढे मर्ढेकर लिहितात, "श्रेष्ठ कलाकार हा माध्यमाच्या शक्तीला वाकवून तिला प्रामुख्याने अर्थवाहिनी करण्यात फलद्रूप होऊ शकतो." (सौंदर्य आणि साहित्य, पृ. १५९ ते१६१.)

७. मर्ढेकर म्हणतात, "कलावंताच्या प्रकृतिधर्मानुसार सौंदर्याच्या आविष्कारात फरक पडतो पण त्यामुळे सौंदर्याच्या मूलभूत स्वरूपात फरक पडत नाही." (सौंदर्य आणि साहित्य, पृ. ८८.)

८. यापैकी पहिले वियोज्यच पुरेसे आहे किंवा दुसरेही पुरेल. पण ही निवड तुमची ज्ञानविषयक भूमिका काय आहे यावर अवलंबून राहील.

९. हे म्हणणे जी. ई. मूरच्या Proposition संबंधातील Percepting बाबतच्या म्हणण्यासारखे आहे. मूर म्हणतात, "a perception of green qua conscious act of perceiving is not distinguishable from a perception of yellow but can be distinguished from it only in terms of a difference in the objective content of these perceptions similarly a judgement." Encycopedia of Philosophy, vol. 5 and 6, p. 496.

१०. सौंदर्याचे अस्तित्व हे ज्ञाननिरपेक्षच असले पाहिजे असेच मत मर्ढेकरांचे होते हे त्यांच्या पुढील विधानावरून स्पष्ट होते. "...वरील मत जर खरे असेल तर सौंदर्याचे अस्तित्व आणि सौंदर्याचे ज्ञान यांत एकदम घोटाळा होईल आणि सौंदर्याचे अस्तित्व हे नेहमी त्याच्या ज्ञानावर अवलंबून असते असे कबूल करावे लागेल. यामुळे कदाचित फारशी आपत्ती ओढवणार नाही..." (सौंदर्य आणि साहित्य, पृ. ६५)



सिंधुसंस्कृती व वेदवाङ्मय

नी. र. वऱ्हाडपांडे

सिंधुसंस्कृतीच्या उत्खननाच्या पार्श्वभूमीवर वेद-वाङ्मय वाचले असता "आर्यांच्या" भारतावरील स्वारीचा पुरावा सापडतो असे काही पाश्चात्त्य संशोधक म्हणतात. ते म्हणणे कितपत खरे आहे याची येथे चर्चा करावयाची आहे.

सिंधुसंस्कृती म्हणून ज्या संस्कृतीचा उल्लेख होतो ती संस्कृती वस्तुतः सिंधू नदीच्या आसपासच्या प्रदेशांतच सीमित नाही. सिंधुसंस्कृतीची म्हणून म्हटली जाणारी उत्खनने, वायव्येस ऑक्सस नदीचे खोरे, पूर्वेस यमुनेचे खोरे व दक्षिणेस नर्मदेचा त्रिभुजप्रदेश एवढ्या विस्तृत प्रदेशावर पसरली आहेत. या उत्खननांत काही शहरे सापडली आहेत. याव्यतिरिक्त या प्रदेशातील खेड्यांतदेखील ही संस्कृती पसरली होती. पण सुरुवातीची उत्खनने सिंधू नदीच्या खोऱ्यात झाल्यामुळे या संस्कृतीला सिंधुसंस्कृती असे म्हणण्यात आले व हे नाव आता रूढ झाले आहे. "सिंधुसंस्कृती" या वर्णनात सिंधू हे उपलक्षण आहे हे लक्षात घेतले तर हे नाव वापरल्यामुळे घोटाळा होऊ नये. शिवाय हिंदुस्थान हे प्रथम उत्तर हिंदुस्थानचे व नंतर साऱ्या भारताचे नाव सिंधू नदीवरून पडले असल्यामुळे उत्खननात सापडलेल्या प्राचीनतम भारतीय संस्कृतीला सिंधुसंस्कृती म्हणण्यात एक प्रकारचे औचित्यदेखील आहे.

या संस्कृतीचे पहिले वैशिष्टच म्हणजे योजनाबद्ध शहरे. मोहेंजोदरोमध्ये पाच किलोमीटर परिघाचे एक शहर सापडले आहे. या शहराला कोट आहे. हा कोट मातीच्या विटांच्या चौथऱ्यावर बांधलेला आहे. शहराच्या रक्षणासाठी जागजागी भाजलेल्या पक्क्या विटांचे बुरूज बांधलेले होते. उन्हात भाजलेल्या कच्च्या विटादेखील सापडलेल्या आहेत. ९ मीटर रुंदीचे रस्ते, जलनिःसारणासाठी भूमिगत नाल्या, सार्वजनिक स्नानगृहे, धान्याची गुदामे, विद्यार्थ्यांसाठी इमारती, स्तंभयुक्त सभामंडप, मजुरांच्या चाळी, वगैरेंचे अवशेष सापडले आहेत.

पुरंदर इंद्र

या सर्वांत पाश्चात्त्य पंडितांना "आर्यांच्या" स्वारीचे जे "प्रमाण" सापडले ते हे की, ही शहरे– म्हणजे पुरे– नष्ट झालेली आहेत व "आर्यांच्या" वेदात त्यांनी आपला देव जो इंद्र त्याला पुरे फोडणारा– पुरंदर–असे म्हटले आहे. यावरून आर्यांनीच ही पुरे फोडली असे "सिद्ध" होते.

यावर साहजिकच असा प्रश्न उपस्थित होतो की सिंधुसंस्कृतीतच फक्त नष्ट झालेली पुरे आढळतात काय? जगात ज्या ज्या नष्ट झालेल्या प्राचीन पुरांचे अवशेष सापडतात ती सर्व इंद्रानेच फोडली, अभारतीय आर्यांनी भारतावर स्वारी केली नसून भारतीय आर्यांनी साऱ्या जगावरच स्वारी केली व त्यांचा इंद्र साऱ्या जगातली पुरे फोडीत बसला असे का म्हणू नये?

अधिक खोलात शिरून इंद्राला पुरंदर का म्हटले आहे याचा विचार केला तर काय दिसते?

पुरे फोडण्याचा उल्लेख खालील ऋचांत आहे–

> पुरं न धृष्णवा रुज कृष्णया बाधितो विशा ।
> अंति षद्भूतु वामवः ।। ८.७३.१८

या ऋचेत पुरं व कृष्ण हे शब्द आल्यामुळे "आर्यांच्या" स्वारीने भारावलेल्यांना "तो एकच प्यारा बोल" ऐकल्यासारखे वाटण्याचा संभव आहे. पण या शब्दांचा काळ्या लोकांची पुरे फोडण्याशी काही संबंध नाही. असुरांनी आत्रेय सप्तवध्री ऋषीला पेटीत बंद केले तेव्हा अश्विनीकुमारांनी त्याची मुक्तता केली या कथेच्या संदर्भात ही ऋचा आहे. ही पेटी अजगरासारखी आपल्या भक्ष्याला पोटात ओढून बंद होत असे. "कृष्णया विशा" म्हणजे आकर्षून प्रवेशविणारी असा अर्थ सायणाने केला आहे. एकूण ऋचेचा अर्थ असा आहे :–

"हे सप्तवध्रे, आकर्षून स्वतःत प्रवेशविणाऱ्या पेटीने बाधित झालेल्या तू, जणू धर्षक तटबन्दीला–

म्हणजे त्या पेटीला–फोडलेस. हे अश्विनीकुमारांनो, तुमचे संरक्षण सतत आमच्या सन्निध असो."

येथे पुर म्हणजे तटबन्दी हे उपमान आहे, त्यात अनार्यांची पुरे फोडण्याचा काही सम्बन्ध नाही.

–२–

विभिद्या पुरं शयथेमपाचीं निस्त्रीणि साकमुदधेरकृन्तत् ।
बृहस्पतिरुषसं सूर्यं गामर्कं विवेद स्तनयन्निव द्यौः ।। १०.६७.५

"बृहस्पतीने पराङ्मुख अशा पुराच्या जवळ राहून, उदधीतून उषा, सूर्य व पाणी हे तीन ओढून काढले. त्याला आकाशाला निनादित करण्यास मन्त्र सापडला."

येथे ऋचाकाराला काय अभिप्रेत आहे हे सांगणे कठीण असले तरी आपल्या प्रस्तुत विषयासाठी त्याची जरूर नाही, कारण समुद्रातून उषा, सूर्य वगैरे ओढून काढणे या घटना अमानवी आहेत हे निर्विवाद आहे. त्यामुळे या ऋचेत अनार्यांची पुरे फोडण्याच्या घटनेचा उल्लेख शोधणे तेलासाठी वाळू रगडण्यासारखे आहे.

–३–

युधा युधमुप घेदेषि धृष्णुया पुरा पुरं समिदं हंस्योजसा ।
नम्या यदिन्द्र सख्या परावति निबर्हयो नमुचिं नाम मायिनम् ।। १.५३.७

"हे इन्द्रा, युद्धामागून येणाऱ्या धर्षक युद्धांनी पूर्वी आपल्या बलाने तू पुरांचा नाश केलास. आपल्या नमनीय सहकाऱ्यांबरोबर तू दूरदेशात नमुचि नावाच्या मायावी राक्षसाचे निबर्हण केलेस."

येथे नमुचि हा मानव नाही, असुर वा राक्षस आहे हे मायावी या शब्दाने सूचित केले आहे व त्याला मारण्याची घटना परावति म्हणजे दूरदेशात झालेली आहे, सप्तसिन्धुप्रदेशात नव्हे. तसेच पहिल्या ओळीतील पुर नष्ट करण्याची घटना पुरा म्हणजे इन्द्राच्या प्राचीन कृत्यांपैकी एक आहे. दुसऱ्या ओळीच्या अनुरोधाने हीही घटना मानवी इतिहासातील घटना मानता येत नाही.

–४–

त्वं करंजमुत पर्णयं वधीस्तेजिष्ठयातिथिग्वस्य वर्तनी
त्वं शता वंगृदस्याभिनत्पुरोऽनानुदः परिषूता ऋजिश्वना ।। १.५३.८

"हे इन्द्रा, तू अतिथिग्वाच्या तेजोमय शक्तीने करंजाला व पर्णयाला मारलेस. ऋजिश्व्याने वेढलेली वंगुदाची शम्भर पुरे तू फोडलीस."

इन्द्र हा पर्जन्याचा देव आहे व त्याची सारी कृत्ये अमानवी आहेत. त्यांपैकीच ही कृत्ये होत. इन्द्राच्या कृपेने स्वतः इन्द्राने नव्हे, अतिथिग्वाने करंज व पर्णय यांना मारले व ऋजिश्व्याने वंगुदाची शम्भर पुरे फोडली या ऐतिहासिक घटनांचा येथे उल्लेख आहे असे मानले तरी त्यावरून "आर्यांच्या" स्वारीचा उल्लेख सूचितदेखील होत नाही कारण करंज, पर्णय व वंगुद हे भारतवासी होते व ऋजिश्वा आणि अतिथिग्व हे भारताच्या बाहेरून आलेले होते असे कोठेच म्हटलेले नाही. वैदिकांचीच ही आपसातली युद्धे असू शकतात. मुसलमानांत जेव्हा आपसात युद्धे होतात तेव्हा दोन्ही पक्ष अल्लाचेच नाव घेतात. विजयी पक्ष अल्लाला दुवा देतो यावरून हरलेला पक्ष अल्लाचा उपासक नव्हता असे ठरत नाही.

–५–

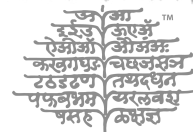
त्वं पुरं चरिष्ण्वं वधैः शुष्णस्य संपिणक् ।
त्वं भा अनुचरो अध द्विता यदिन्द्र हव्यो भुवः ।। ८.१.२८

"हे इन्द्रा, तू आपल्या प्रहारांनी शुष्णाचे चालते पुर छिन्नविच्छिन्न केलेस. त्यामुळे तुला दीप्ति प्राप्त झाली. तू दुप्पट हव्य म्हणजे ज्याला हाक मारावी असा झालास."

येथे इन्द्राने फोडलेले पुर चालते आहे. तेव्हा तो किल्ला असू शकत नाही. शुष्ण म्हणजे शोषण करणाऱ्या असुराचे चालते पुर म्हणजे वर्षाव न करणारा मेघ. त्याला फोडून इन्द्राने पाऊस पाडला.

पुरे वैदिकांचीच; "अनार्यांची" नव्हेत !

ऋग्वेदात उल्लेखिलेली पुरे ही वैदिकांच्या शत्रूंची पुरे नसून वैदिकांनीच स्वतःच्या रक्षणासाठी ती बांधलेली होती असे दाखविणारे उल्लेख डझनावारी आहेत. "हा अग्नि नार्मिणी पुराला– म्हणजे सुखसमृद्धीचे निधान असणाऱ्या पुराला– प्रकाशित करतो. आकाशातील वायूप्रमाणे हा क्रान्तदर्शी व संचारी आहे. तो सूर्याप्रमाणे तेजस्वी व शतावधि रूपे धारण करणारा




आहे.'' (१.१४९.३) यातील नार्मिणीपुर म्हणजे उत्तर-वेदी कुरुक्षेत्र असे सायण म्हणतो. कुरुक्षेत्र ही वैदिक संस्कृतीची प्रधान भूमी. तेव्हा अग्नीने नार्मिणीपुराला प्रकाशित केले म्हणजे नार्मिणीपुरात अनेक यज्ञांत तो प्रकाशित झाला. "नार्मिणीमदीदेत्" म्हणजे अग्नीने नार्मिणीपुराला जाळले असा जे अर्थ करतात ते दीपावलीने भारत प्रकाशित केला याचा अर्थ दिवाळीने भारत देश जाळला असा करतील !

नार्मिणीपुरात शतावधि ठिकाणी यज्ञाग्नी पेटत होता यावरून नार्मिणीपुर हे वैदिकांचेच पुर होते, त्यांच्या शत्रूंचे नव्हते हे उघड आहे.

"हे अग्ने, तुला जाणणारे लोक तुला आहुति देऊन आपल्या पौरुषाचे रक्षण करतात. ते दृढ अशा पुरात प्रवेश करतात." (८.६.२३) येथे पान्ति या शब्दाने स्वतःच्या रक्षणासाठी पुरात शिरण्याचे वर्णन आहे, पुरातील लोकांचा नाश करण्यासाठी नव्हे. या संबन्धात सायणाने ७.३७.७ मधील "शतं पूर्भिरायसी-भिर्निपाहि।" म्हणजे शम्भर मजबूत पुरांनी आमचे रक्षण कर या प्रार्थनेचा उल्लेख केला आहे. तेव्हा वैदिकांनी ही पुरे स्वतःच्या रक्षणासाठी बांधलेली होती.

"हे इन्द्रा, रक्षक तटाप्रमाणे असलेले गोधन व पुत्र प्राप्त करण्याच्या आमच्या महान् इच्छा पूर्ण कर." (८.६.२३) "सोमाने आनन्दित होऊन तू एखाद्या तटबन्दीप्रमाणे रक्षक असलेले गायींचे व अश्वांचे कळप आम्हाला देतोस." (८.३२.५) "हे यज्ञप्रियांनो, व मुलांनो, करा, पूजा करा, एखाद्या तटबन्दीप्रमाणे रक्षण करणाऱ्या आत्मविश्वासी व शूर इन्द्राची पूजा करा." (८.६९.८) "मनाच्या वेगाने धावणाऱ्या गरुडाने मजबूत तटबन्दी (पुर) उल्लंघून स्वर्ग गाठला व इन्द्राला सोम प्रदान केला." (८.१००.८) सोम स्वर्गात होत नाही, तो पृथ्वीवर होतो. हा पृथ्वीवरचा सोम, गरुडाने मजबूत तटबन्द्या—म्हणजे स्वर्गाच्या मार्गातील दुर्लंघ्य अडचणी—पार करून इन्द्राला नेऊन दिला. "हे, पुररूप म्हणजे रक्षक अग्ने, आम्ही वारंवार तुझे ध्यान करतो." (१०.८७.२२) "हे अपां नपात्, आमच्या उन्हात सुकविलेल्या कच्च्या विटांच्या तटबन्दीत परका, अदाता व असत्य प्रवेश न करोत." (२.३५.६) येथे स्पष्टपणे तटबन्दी या अर्थाचा पुर हा शब्द आलंकारिक अर्थाने शत्रू, कुसंग व दुर्गुण यांपासून बचाव करणाऱ्या शक्ती या अर्थी वापरला आहे.

एकंदर सर्व उल्लेखांचा विचार करता ऋग्वेदात उल्लेखिलेली पुरे ही मुख्यतः वैदिकांनीच आपल्या रक्षणासाठी बांधलेली होती हे स्पष्ट होते. पुरे फोडण्याचे बहुतेक उल्लेख अमानवी घटनांच्या संबन्धी असून तेथे पुर हा शब्द उपमान म्हणून वापरलेला आहे. पुरे फोडणारे अभारतीय होते असा एका अक्षरानेही उल्लेख नाही

सिन्धुसंस्कृतीच्या विध्वंसाचे आणखी दोन "पुरावे"

सिन्धुसंस्कृतीचा आक्रमकांनी विध्वंस केला हे दाखविण्यासाठी खालीलप्रमाणे उत्खननविषयक "पुरावे" देण्यात येतातः—

"१. कुठे कुठे जळलेला गहू आढळला आहे. तसेच एवढ्या मोठ्या शहरात दारे कुठेच आढळत नाहीत. ही दारे लाकडाची असतील व गव्हाप्रमाणेच आक्रमकांनी लावलेल्या आगीत ती नष्ट झाली असतील."

नागपुरातदेखील दरवर्षी आगी लागतात व यांपैकी एखाद्या आगीत जळलेला गहू नागपुरातदेखील सापडू शकेल. आग्र्याच्या व दिल्लीच्या लाल किल्ल्यातदेखील दारे सापडत नाहीत, पण या किल्ल्यांचा कोणी बुद्धिपुरःसर नाश केला असे इतिहास सांगत नाही. जेथून वसती उठून गेली आहे अशा प्रदेशातील लाकडाची दारे हजारो वर्षे कायम राहतील असा संभव नाही. विशेषतः पुराने नष्ट झालेल्या शहरांतील लाकडी दारे हजारो वर्षांनी सापडतील अशी अपेक्षा करणे वेडेपणाचे आहे. सिन्धुसंस्कृतीची काही शहरे पुराने नष्ट झाली हे स्पष्ट आहे. सिन्धूसारख्या मोठ्या नदीचे पात्र वारंवार बदलते व पुरेच्या पुरे गिळंकृत करू शकते असे भूवेत्ते सांगतात. सिंधुसंस्कृतीच्या काही शहरांचा नाश होण्याचे दुसरे कारण सरस्वती नदीचे लुप्त होणे. सिंधुसंस्कृतीचे काही अवशेष शुष्क झालेल्या सरस्वतीच्या तीरावर सापडले आहेत. सरस्वती आटू लागली तसतसे पाण्याच्या अभावी लोक या वसत्या सोडून गेले. निर्मनुष्य झालेली शहरे किती दिवस टिकणार ? ती ऐतिहासिक अवशेषांच्या स्वरूपातच सापडणार.

२. सिंधुसंस्कृतीचा नाश युद्धात झाला याला प्रमाण म्हणून जिन्यावरून पळून जाताना कापल्या गेलेल्या स्त्रीचा व पृष्ठीय स्तरावर दागिने घातलेल्या स्त्रियांचे व बालकांचे सांगाडे सापडलेले आहेत ही गोष्ट युद्धोत्तर

अनुक्रमणिका

कत्तलीची निदर्शक म्हणून नमूद करण्यात येते. दागिने चोरलेले नाहीत यावरून ही कत्तल दरोडेखोरांनी केलेली नाही असाही युक्तिवाद करण्यात आलेला आहे.

दरोडेखोरच फक्त दागिने लुबाडतात, सैनिक दागिने लुबाडीत नाहीत ही अत्यन्त भोळसट कल्पना आहे. टिपुसुलतानाशी झालेल्या युद्धात एक ब्रिटिश शिपाई त्याचा मोत्याचा कंठा हिसकून घेत आहे असे दाखविणारे चित्र इतिहासाच्या पुस्तकात दिलेले असते.

दुसरे असे की जे सांगाडे सापडले आहेत ते शस्त्राने मेलेल्या लोकांचे आहेत असे मानण्यास काहीच आधार नाही. पूर्णांग नसलेल्या एकाच सांगाड्याचा उल्लेख करण्यात आला आहे. पण हे सांगाडे शवपेटिकेत काळजीपूर्वक ठेवलेल्या प्रेतांचे नाहीत. धावपळ करताना मेलेल्या लोकांचे आहेत, ते हजारो वर्षे पूर्णांग राहू शकतील असा संभव फार कमी आहे.

हे सांगाडे अचानक आलेल्या पुरापासून बचावण्यासाठी पळणाऱ्या लोकांचे आहेत हेच अनुमान सयुक्तिक दिसते. युद्धात मारल्या गेलेल्या लोकांचे काही सांगाडे आहेत असे मानले तरी तेवढ्यावरून हे युद्ध अभारतीय "आर्यांच्या" स्वारीमुळे उद्भवलेले युद्ध होते असे सूचित करणारे या उत्खननात काहीच नाही. सिंधुसंस्कृतीचा विस्तार हजारो मैलांच्या परिसरात आहे. एवढ्या सर्व प्रदेशात एकच राज्य नांदत होते व सिंधुसंस्कृतीच्या लोकांची आपसात कधीच युद्धे झाली नाहीत असे मानण्यास असंभव गोष्टी गृहीत धराव्या लागतात.

सिंधुसंस्कृतीचा नाश झालाच नाही

वस्तुतः सिंधुसंस्कृतीचा नाश झाला हे म्हणणेच मुळात खरे नाही. आज अस्तित्वात असलेली हिंदुसंस्कृती हीच सिंधुसंस्कृती आहे. आजच्या हिंदुसंस्कृतीत व सिन्धुसंस्कृतीत जो फरक आहे तो ५००० वर्षांच्या कालावधीत कोणत्याही संस्कृतीत पडण्यासारखा आहे. आजच्या हिन्दुसंस्कृतीत वैदिक संस्कृती समाविष्ट आहे तशीच ती सिन्धुसंस्कृतीतही होती, हे पुढील विवेचनावरून स्पष्ट होईल. ५००० वर्षांत भारतात झालेली वैज्ञानिक प्रगती, प्रभावशाली वैचारिक चळवळी व इतर संस्कृतींशी आलेला संबन्ध यामुळे असा फरक पडू शकतो. या फरकाची उपपत्ती लावण्यासाठी सिन्धुसंस्कृती नष्ट होऊन तिच्या जागी दुसरीच संस्कृती नान्दू लागली अशी कल्पना करण्याचे कारण नाही.

नगररचना हे सिन्धुसंस्कृतीचे वैशिष्टच हिन्दूंच्या मनात एवढे रुजले आहे की तुर्क/अफगाण/मुघल आक्रमणानन्तर देखील ते कायम राहिले. मुघलादी आक्रमकांनी ताजमहाल बांधले पण त्यांची नगररचना ही गल्लीबोळांचीच राहिली. नगररचनेच्या दृष्टीने दिल्ली/आग्रा यांचे महत्त्व नसून जयपूर व विजयनगर यांनाच अग्रस्थान द्यावे लागते.

आजचे भारतीय हेच सिन्धुसंस्कृतीतील लोकांचे वंशज आहेत हे आणखी एका तथ्यावरून सिद्ध होते. उत्खननात सापडलेल्या ३२५ मानवी सांगाड्यांची वंशज्ञांनी पाहणी केली. त्यावरून असे मत सर्वमान्य होत चालले आहे की सिन्धुसंस्कृतीचे लोक आज वंशवाद्यांनी कल्पिलेल्या कोणत्याही वंशात समाविष्ट होऊ शकत नाहीत. ए. घोष म्हणतात, "शीर्षाङ्काच्या–सेफालिक इण्डेक्स–दृष्टीने पाहता असे दिसून येते की मोहेंजोदरो येथे सापडलेली शरीरे आजच्या सिंधी लोकांच्या शरीरासारखी आहेत व लोथल येथे सापडलेली आजच्या गुजराथी लोकांसारखी आहेत. सारांश, गेल्या पाच हजार वर्षांत सिन्धुसंस्कृतीच्या लोकांतल्या वंशलक्षणांत काहीच फरक पडलेला नाही. "आर्य" नावाच्या एखाद्या वेगळ्याच वंशाच्या लोकांनी सिन्धुसंस्कृतीवर आक्रमण, वसाहती व मोठ्या प्रमाणावर तेथील स्त्रियांशी विवाह केले असते तर आजच्या सिन्धुसंस्कृतिप्रदेशातील लोकांची वंशलक्षणे हुबेहूब सिन्धुसंस्कृतीतील लोकांसारखीच राहिली नसती.

उत्खनने व सिन्धुसंस्कृतीची वेदोत्तरता

वेदवाङ्मयात सिन्धुसंस्कृतीवरील "आर्यांच्या" आक्रमणाचा पुरावा सापडतो असे मानण्यासाठी सिन्धुसंस्कृती वेदपूर्व आहे असे सिद्ध होणे आवश्यक आहे. उत्खननात घोड्याचा सांगाडा सापडत नाही व घोड्याशिवाय वैदिक संस्कृतीची कल्पना सम्भवत नाही. यावरून सिन्धुसंस्कृतीची वेदोत्तरता सिद्ध होते असा युक्तिवाद सुरुवातीला करण्यात आला. पण अधिक उत्खनने झाल्यावर घोड्याचा सांगाडादेखील सापडला व सिन्धुसंस्कृती वेदपूर्व आहे असे मानण्यास देण्यात येणारा एकमेव विचारणीय असा उत्खननीय पुरावा नाहीसा झाला.

तो नाहीसा झाला एवढेच नव्हे तर वेदवाङ्मय–निदान ऋग्वेद– सिन्धुसंस्कृतीपेक्षा प्राचीन आहे असे दर्शविणारा उत्खननात्मक पुरावा सापडला. उत्खननात

कापूस सापडला आहे पण वेदवाङ्मयाला तो माहीत असलेला दिसत नाही. सोम गाळण्यासाठी लोकरीचे कापड वापरीत हे "अवेर्वारिपु" म्हणजे "मेण्ढीच्या केसांतून" या उल्लेखावरून स्पष्ट आहे. वेदवाङ्मयाला माहीत असलेले दुसरे कापड म्हणजे इंग्रजीत ज्याला फ्लॅक्स म्हणतात ते अळशीचे कापड. मैत्रायणीसंहिता १११, ६, ७ मध्ये क्षौमी या नावाने या कापडाचा उल्लेख आहे. क्षौमी हा शब्द क्षुमा म्हणजे अळशीचे कापड या शब्दापासून झाला आहे. अळशीचे कापड जसे धूत जावे तसे जास्त चमकत जाते म्हणून पुढे रेशमालाही क्षौम म्हणू लागले व अळशीच्या कापडाचा वापर विरळा होऊ लागल्यावर त्याचा रेशीम हाच अर्थ अधिक प्रचारात आला. लोकर व अळशी यांचा उल्लेख असताना कापसाचाच तेवढा नसावा यावरून वेदकाली कापसाचा शोध लागलेला नव्हता असे अनुमान काढता येते. "गोल्डस्टकर व एगेलिंग यांच्या मते अथर्ववेद २५.२३ मध्ये तार्प्य या नावाने रेशमाचा उल्लेख आहे. रेशमाचा शोध प्रथम चीनमध्ये ख्रिस्तपूर्व २६४० मध्ये लागला. अर्थात वेदवाङ्मय यापूर्वीचे असू शकत नाही. प्राङ्गारगणनेप्रमाणे सिंधुसंस्कृतीचा प्राचीनतम काल ख्रिस्तपूर्व २८०० हा ठरतो. तेव्हा ऋग्वेदाचा काल सिंधुसंस्कृतीच्या प्राचीनतम कालापेक्षा प्राचीन नाही."

तसेच ऋग्वेदात अयस् या नावाने लोखंडाचा उल्लेख आहे. सिंधुसंस्कृतीत तांब्याची व काशाची उपकरणे सापडली आहेत. पण लोखंडाच्या अस्तित्वाचा काहीच पुरावा सापडला नाही. यावरून ऋग्वेद सिंधुसंस्कृतीपेक्षा अर्वाचीन ठरतो असा युक्तिवाद करता येण्यासारखा आहे.

पण हा युक्तिवाद चुकीचा आहे. एक तर अथर्ववेदाच्या आधारे साऱ्या वेदवाङ्मयाचे अर्वाचीनत्व ठरू शकत नाही. तसेच तार्प्य म्हणजे रेशीम या अर्थाला आधार नाही. कात्यायन श्रौतसूत्र व शतपथब्राह्मणावरील टीकाकार, तार्प्य म्हणजे तृपा वा त्रिपर्ण नावाच्या रोपापासून झालेले वस्त्र असे सांगतात. आपटयांच्या कोशात त्रिपर्ण याचा अर्थ किंशुक असा दिलेला आहे. अर्थात तार्प्य हे वनस्पतिजन्य असल्यामुळे कृमिजन्य रेशमाशी त्याचा काही सम्बन्ध नाही. तृप, त्रिपर्ण वा किंशुक हे रोप असले तरी ते कापसाचे रोप नव्हे याबद्दलही शंका नाही. तार्प्य हे अळशीच्या रोपाचे वस्त्र असावे असे देखील उपर्युक्त टीकाकार सुचवितात.

ऋग्वेद १.८८.५ मध्ये अग्नीला अयोदंष्ट्र म्हटले आहे. ५.६२.८ मध्ये मित्र व वरुण यांच्या रथनीडाला अय:स्थूण म्हटले आहे. या उपमा रंगावरून असतील तर अयस् या शब्दाचा लोखण्ड असा अर्थ न करता कासे असा अर्थ केला तर त्या अधिक समर्पक ठरतात, कारण कासे हे ताम्ब्यासारख्या लाल धातूच्या मिश्रणाने होते. रथासारखी साधने शुद्ध ताम्ब्याची न करता काशाची करणे अधिक उपयुक्त होते.

वाजसनेयी संहितेमध्ये अयस्‌चा उल्लेख सहा धातूंबरोबर आहे. १. हिरण्य, २. अयस्, ३. श्याम, ४. लोह, ५. शीस आणि ६. त्रपु. इथे श्याम म्हणजे काळे. हे अर्थात लोखण्ड असावे. लोह, लोहित इत्यादी शब्दांचा अर्थ लाल असा असल्यामुळे लोह म्हणजे ताम्बे असावे. तेव्हा उरलेले अयस् हे कासे असावे. अथर्ववेद ११.३.७.१ मध्ये श्याम आणि लोहित असे अयस्‌चे दोन प्रकार सांगितले आहेत. येथे श्याम म्हणजे लोखण्ड व लोहित म्हणजे ताम्ब्याचे प्रमाण जास्त असलेले कासे असावे. शतपथब्राह्मण ५.४.१.२ मध्ये अयस् व लोहितायस् असा भेद केला आहे. येथे अयस् म्हणजे ताम्ब्याचा अंश कमी असलेले कासे.

तेव्हा ऋग्वेद सिन्धुसंस्कृतीप्रमाणेच लोखण्डपूर्व आहे.

ऋग्वेदकारांना लिपी माहीत नव्हती असे काही पाश्चात्त्य पण्डितांचे मत आहे. ऋग्वेदात स्पष्टपणे लिपी व लेखन यांचा उल्लेख नाही हे खरेच आहे. उलट सिन्धुसंस्कृतीत लिपी सापडली आहे. अर्थात् ऋग्वेदकाली लिपी नव्हती असे जे मानतात त्यांना ऋग्वेदकाल सिन्धुसंस्कृतीपेक्षा प्राचीन आहे असे म्हणणे प्राप्त आहे, कारण लेखनकला माहीत नसण्याचा काळ ती माहीत असण्याच्या काळापेक्षा सम्भाव्यत: प्राचीन मानला पाहिजे.

असे असता बरो म्हणतो की सिन्धुसंस्कृतीच्या काळी अवगत असलेली लेखनकला ऋग्वेदकालापर्यन्त भारतीय लोक विसरून गेले.

सरस्वतीसंस्कृती

ऋग्वेद सिंधुसंस्कृतीपेक्षा प्राचीन आहे हे आणखी एका पुरातत्त्वीय पुराव्यातून सिद्ध होते तो म्हणजे सरस्वती नदीच्या प्राचीन पात्रांचा शोध. सरस्वती हल्ली

कोरडी पडली आहे, व ती गुप्त आहे वा विनशन तीर्थात लुप्त झाली आहे अशी हजारो वर्षांपासून परंपरा आहे. पण Central Art Zone Research Institute च्या घोष व हुसेन या शास्त्रज्ञांनी हजारो वर्षांत बदललेली तिची पात्रे परिश्रमपूर्वक शोधून काढली आहेत. या पात्रांपैकी काही पात्रांच्या काठी हरप्पाचे अवशेष सापडले आहेत. ख्रि. पू. १८०० च्या पूर्वी या पात्रात जोरकस प्रवाह वाहात होते असे या शास्त्रज्ञांनी भूशास्त्राच्या आधारे म्हटले आहे. सरस्वती ही ऋग्वेदातील सर्वांत महत्त्वाची नदी आहे. अर्थात ऋग्वेदाची रचना ख्रि. पू. १८०० च्या अलीकडे ओढणे उत्खननांच्या पुराव्याने अशक्य केले आहे.

घोष व हुसेन यांच्या संशोधनाने सरस्वती समुद्राला जाऊन मिळते हा ऋग्वेदातील उल्लेख (७.९५.२) ख्रिस्तपूर्व १८०० च्याही हजारो वर्षे पूर्वीचा आहे असे म्हणण्यास आधार मिळवून दिला आहे. त्यांनी शोधलेली सरस्वतीची काही पात्रे समुद्राला जाऊन मिळतात व ही पात्रे निदान ख्रिस्तपूर्व ४/५ हजार वर्षे पूर्वीची आहेत असे त्यांचे म्हणणे आहे. तेव्हा ऋग्वेदाचा काल ख्रिस्तपूर्व ४००० च्या सुमाराचा आहे या मताला या भौमिक संशोधनाने आधार उपलब्ध करून दिला आहे.

तेव्हा सिंधुसंस्कृतीच्या उत्खननाने वेदवाङ्मय ख्रि. पू. १७०० च्या म्हणजे सिंधुसंस्कृतीच्या सर्वांत अलीकडच्या कालाच्या नंतरचे आहे असे सिद्ध केले आहे हे म्हणणे साफ खोटे असून उलट वेदवाङ्मय सिंधुसंस्कृतीपेक्षा हजारो वर्षे प्राचीन आहे व वैदिकांनी सिंधुसंस्कृतीचा नाश केल्याचे उल्लेख ऋग्वेदात असणेच शक्य नाही याची सबळ प्रमाणे प्रकाशात आणली आहेत.

काही लोक वैदिकांना अभारतीय ठरविण्यासाठी ऋग्वेदात स्पष्टपणे असलेला भारतीय भूगोल नाकारून वेदातील नद्यांना परदेशीय ठरवितात. वैदिक सरस्वती ही लुप्त झालेली भारतीय सरस्वती नसून आकाशातील वा भारताबाहेरील वा अफगाणिस्तानातील सरस्वती होय असे या लोकांचे म्हणणे आहे. पण नदीसूक्तातील नद्यांचा क्रम असा आहे–

गंगा, यमुना, सरस्वती, शुतुद्री–म्हणजे सतलज–परुष्णी म्हणजे रावी, असिक्नी म्हणजे चिनाब, मरुद्‌वृधा म्हणजे चिनाबची मुख्य नदी, वितस्ता म्हणजे झेलम आणि आर्जिकीया म्हणजे झेलमची मुख्य नदी आणि सुषोमा म्हणजे आर्जिकीया नदीची उपनदी. (१०.७५.५)

या नद्या पूर्वेकडून पश्चिमेकडे अशा क्रमाने उल्लेखिलेल्या आहेत. तेव्हा ऋग्वेदातील सरस्वती ही यमुना व सतलज यांच्या मधील नदी होय यात शंका नाही.

सिंधुसंस्कृती व वैदिक संस्कृती

सिंधुसंस्कृतीच्या उत्खननात "आर्यांच्या" स्वारीचा पुरावा सापडत नाही व सापडणेही शक्य नाही हे आतापर्यंत दाखविले. आता उत्खननात सापडलेली संस्कृती व वेदवाङ्मयात जिचे दर्शन होते ती संस्कृती या भिन्न आहेत असे म्हणण्यास काही आधार आहे काय याचा विचार करू.

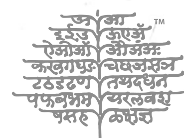
उपासनापद्धती

उत्खननात काही कोरीव आकृती सापडलेल्या आहेत त्यांवरून या संस्कृतीतील देवतांबद्दल काही अंदाज बांधता येतो. पक्क्या मातीच्या मुद्रांवर काही देवतांच्या आकृती/मूर्ती आहेत. या देवता नग्न आहेत व त्यांच्या डोक्यावर शिंगे आहेत. एका सशृंग देवतेला तीन शिरे आहेत. एक आकृती एका शिंगाच्या प्राण्याची आहे. बैल, नद्या, पिंपळाचे झाड व हत्ती वगैरे पूजनीय मानलेल्या गेलेल्या वस्तूंच्याही प्रतिकृती आहेत. लिंगाकृती व कंकणाकृती वस्तू सापडलेल्या आहेत.

एक आकृती शिराच्या आधारावर उभ्या असलेल्या स्त्रीची आहे तिच्या योनीतून झाड उगवत आहे. एक स्त्री हात जोडून उभी आहे व तिच्या शेजारी एक माणूस विळीसारखी तरवार घेऊन उभा आहे. एक माकडाची आकृती सापडली आहे. एक आकृती वल्कले नेसलेल्या एका धनुर्धराची आहे. त्याच्या डोक्यावर शिंगे आहेत व चेहऱ्याच्या रक्षणासाठी आच्छादन आहे. एका मुद्रेवर दुर्गेसारखी आकृती आहे. बैलांच्या आकृतीत त्यांची जननेन्द्रिये स्पष्ट दाखविलेली आहेत.

यज्ञकुण्डासारखे काही चौकोन सापडलेले आहेत. दोन मुद्रांवर स्वस्तिक आणि चक्र आहे.

वरील जवळजवळ सर्वच उपास्ये व उपासनापद्धती वेदवाङ्मयात आढळतात. "हे दक्षिणशृंग ब्रह्मणस्पते, गर्भनाशक व असमृद्धिकर अशा सर्व शक्तींचा नाश करीत तू ये–" ऋ. १०.१५५.२. "हा इन्द्र तीक्ष्णशृंग वृषभाप्रमाणे (गायींच्या) कळपात डरकाळ्या फोडतो–" ऋ. १०.८६.१५. "तीक्ष्णशृंग भीम वृषभा-





प्रमाणे हा इन्द्र एकटाच सर्व शत्रूंचा पाडाव करतो–" ७.१९.१. " हा वृषभ तीन आचळांचा व तीन मुखांचा – त्र्यनीक– आहे" ३.५६.३. " हा कोळे असलेला वृषभ आनन्दित होतो आहे. हा प्रशस्त व कर्मशील वत्स डरकाळ्या फोडतो आहे. यज्ञामध्ये हा उत्साहपूर्ण कर्मे करीत स्वतःच्या स्थानी प्रथम असलेला जात आहे–" १०.८.२.

एकशृंग प्राण्याचे चित्र हे एकशृंग वराहाचा अवतार घेतलेल्या विष्णूचे असावे.

ऋग्वेदात माकडाला पूज्य मानलेले आहे हे वृषाकपि सूक्तावरून स्पष्ट आहे. " सोम सेवन करणारे इन्द्राला देव न मानता वृषाकपीलाच देव मानतात. वृषाकपि सोम पिऊन मदयुक्त होतो–" १०.८६.१. "हे इन्द्रा, या तपकिरी रंगाच्या माकडाने तुझ्यावर अशी काय जादू केली आहे की तू त्याला मोठ्या औदार्याने पुष्टिकारी धन देतोस ?"– १०.८६.३.

लिंगपूजेचे उल्लेख ऋग्वेदात सापडतात ते वैदिकांच्या शत्रूंचे नसून वैदिकांतच प्रचलित असलेल्या पूजापद्धतीचे आहेत. ७.१००.६ मध्ये विष्णूच्या शिपिविष्ट या नावाचा उल्लेख आहे. शिपिविष्ट म्हणजे लिंगरूप. यावरून विष्णूची लिंगरूपाने पूजा होत होती असे दिसते. वृषभ व त्याची जननशक्ती यांचा अनेकवार उल्लेख आहे. वृषाकपि हा कपिरूप देवदेखील वृषा म्हणजे जननसमर्थ म्हणून वर्णिलेला आहे. जननेन्द्रियाबद्दल आज प्रचलित असलेली जुगुप्सा ऋग्वेदकाली मुळीच नव्हती हे अनेक स्थळांवरून स्पष्ट आहे. वानगीदाखल १०.८६.१६,१७ या ऋचा पहाव्या. लिंगपूजा वैदिकांत प्रचलित होती असे समजण्यास काहीच हरकत नाही.

ऋग्वेदात सिन्धु व सरस्वतीला पूजनीय मानले आहे, सरस्वतीवर तर दोन स्वतन्त्र सूक्ते आहेत. तेव्हा सिन्धुसंस्कृतीतील पूजनीय वस्तूंच्या आकृतीत नद्या आहेत, हे अपेक्षितच आहे. अथर्ववेद ८.१०.२९ व पंचविंशति ब्राह्मण २५.१५.३ मध्ये ऐरावताचा उल्लेख आहे. हा ऐरावत नाग म्हणजे हत्ती वा नाग सर्प असू शकतो, पण पुढील वाङ्मयात इन्द्राचा हत्ती म्हणून हा शब्द रूढ झाला व इन्द्राचे वाहन म्हणून हत्ती पूज्य ठरला.

ऋ. १०.९७.५ मध्ये औषधीचे व धनाचे निधान म्हणून अश्वत्थाचा म्हणजे पिंपळाचा गौरवपूर्ण उल्लेख आहे.

योनीतून झाड निघाल्याची आकृती उघडच पृथ्वी व तिची जननक्षमता दाखविणारी आहे. वर पाय आणि खाली डोके अशी आकृती काढल्याशिवाय झाड योनीतून निघाले आहे असे दाखविणे शक्यच नाही. "पवित्र बलाचा स्तुत्य वरुण ऊर्ध्वभागी तेजाचा संघ धारण करतो. याचा तळाचा भाग व शाखा खाली आहेत. या शाखांचे ध्वज आमच्या अंतःकरणात सदैव राहोत." १.२४.७ यात वरुणाचे वर्णन आहे. वरुण हा शब्द मुळात वृ म्हणजे व्यापणे या धातूपासून आला आहे व व्यापणारे आकाश हे त्याचे भौतिक रूप आहे. आकाशाला द्यो असादेखील शब्द आहे. द्यावापृथिवी ही एक महत्त्वाची वैदिक देवता आहे. परस्परांना पूरक अशा आकाश व पृथ्वी या दोन देवतांची ही जोडदेवता आहे. त्यांपैकी आकाशाचे वर मूळ व खाली शाखा असे वरील ऋचेत वर्णन आहे. यालाच पूरक अशी पृथ्वी. तिचे खाली मूळ व वर शाखा असे स्वरूप आहे. हेच स्वरूप खाली डोके व वर पाय असलेल्या व जिच्या योनीतून वृक्ष निघाला आहे अशा स्त्रीच्या रूपाने या मूर्तीत दाखविले आहे.

स्त्रीला बळी देण्याचे जे चित्र आहे तेदेखील मानवबलीच्या वेदवाङ्मयात उल्लेखिलेल्या प्रथेला उद्देशून असावे. शतपथब्राह्मणात शुनःशेपाला बळी देण्यासाठी यूपाला बांधल्याचे वर्णन आहे. वाजसनेयी संहिता ३०.१६ मध्ये पुरुषमेधात कुणाकुणाला बळी द्यायचे याची यादी दिली आहे. पृथ्वीदेवतेला बळी दिले जात– विशेषतः जननविधी म्हणून जननक्षम स्त्रीचा बळी दिला जाई. म्हणून कदाचित पृथ्वीदेवतेच्या चित्रामागे या स्त्रीबलीचे चित्र रेखाटले असेल.

वल्कले नेसलेल्या व डोक्यावर शिंगे असलेल्या धनुर्धराची आकृती ही किरातरूपी शंकराची आकृती असावी. वंशाची कल्पना ज्यात लोकप्रिय आहे ते जर्मन लोक सिंधुसंस्कृतीतील स्वस्तिकाला खास "आर्य" चिन्ह समजतात. चक्राची पूजा ऋग्वेदाइतकी प्राचीन आहे. संवत्सराला द्वादशारचक्र म्हटले आहे. विष्णूचे चक्र तर आबालवृद्धांना परिचित आहे.

यज्ञकुंडाचे अवशेष सापडल्यामुळे तर सिंधुसंस्कृती अवैदिक होती असे म्हणणाऱ्यांना बोलायला जागाच उरली नाही.

दुर्गा, वराहावतार, विष्णूचे चक्र वगैरे गोष्टी वैदिक नसून पौराणिक आहेत, वैदिकांनी सिंधुसंस्कृतीचा

नाश केला पण सिंधुसंस्कृतीतील काही गोष्टी उचलून पुराणे रचली असे एक मत प्रचलित आहे. पण या मतासाठी सिंधुसंस्कृतीचे उत्खनन व प्राचीन वाङ्मय यांच्या बाहेरचा पुरावा आवश्यक आहे. असा पुरावा आहे की नाही याची चर्चा प्रस्तुत लेखाच्या कक्षेत येत नाही. असा पुरावा मुळीच नाही असे मी इतरत्र दाखविले आहे. परंपरेप्रमाणे पुराणे हे वेदाचे उपबृंहण आहे. ती अवैदिक नाहीत.

उत्खनने व प्राचीन वाङ्मय यांचा विचार करता दोहोत प्रतिबिंबित झालेली उपासनापद्धती एकच आहे हा निष्कर्ष अटळ आहे.

अन्त्यसंस्कार

हरप्पा येथे अन्त्यसंस्काराच्या बाबतीत पुढील पुरावा मिळतो– १) मेलेल्या माणसाचे सबंध शरीर पुरणे. २) शरीराची हाडे एका भांड्यात घालून ते भांडे पुरणे. ३) प्रेत दहन करून त्यातील अवशिष्ट भाग एकत्र ठेवून त्यावर समाधी बांधणे.

पहिल्या पद्धतीप्रमाणे पुष्कळ हाडांचे तीन सापळे सापडले आहेत. त्याबरोबर भांडी, खुर्च्या, टेबले ठेवलेली आढळून आली. दुसऱ्या प्रकारात मेलेल्या माणसाचे शरीर पशुपक्ष्यांना खावयास देऊन उरलेल्या हाडांपैकी काही हाडे मोठ्या मडक्यात घालून पुरीत असत. अशा तऱ्हेची भांडी घराच्या आवारातच पुरलेली आढळतात. तिसऱ्या प्रकारात मृत शरीराला अग्निसंस्कार करून मग उरलेली रक्षा व अस्थींचे अवशेष एका मोठ्या तोंडाच्या भांड्यात घालून त्याबरोबर मणी, बांगड्या वगैरे तऱ्हेतऱ्हेचे पदार्थ ठेवून दाराजवळ पुरीत असत.

"दम्बसुथी" येथे पाच दालनांची लहानशी स्मशानभूमी सापडली आहे. प्रत्येक दालनात दगडांचा चौकोन करून त्यामध्ये पुरलेले मानवी शरीराचे अवशेष सापडले आहेत.

मानवी शरीराचे पुरलेले सापळे, किंवा मातीच्या भाण्ड्यात हाडे ठेवून तशी पुरलेली भाण्डी इतकी थोडी सापडली आहेत की, मृत शरीर जाळणे हा नेहमीचा नियम असून, पुरणे हा एक अपवाद असावा.

वेदवाङ्मयात वर्णिलेले अन्त्यसंस्कार वरीलसारखेच आहेत. ऋ. १०.११.१४. मध्ये अग्निदग्ध आणि अनग्निदग्ध या दोन प्रकारांच्या अन्त्यसंस्कारांचा उल्लेख आढळतो. अथर्ववेद १८.२.३८ मध्ये आणखी दोन पद्धती दिल्या आहेत. त्या म्हणजे परोप्त–फेकून दिलेली– व उद्धित–अनावृत ठेवलेली–प्रेते. झिमरच्या मते पहिली पद्धत ही पारशांच्या प्रेते पशुपक्ष्यांना खायला देण्याच्या, पद्धतीसारखी आहे, तर दुसरी मरायला टेकलेल्या म्हाताऱ्यांना उघड्यावर टाकण्यासारखी आहे. ऋ. ८.५१.२. व्हिटनेच्या मते जिवन्त माणसाला उघड्यावर टाकण्याची ही रीत नसून प्रेताला एका ओट्यावर ठेवून प्रदर्शित करण्याची आहे.

ऋ. १०.१८ मध्ये पुरण्याच्या विधीचे वर्णन आहे. हातात धनुष्य घेतलेला व पूर्ण वेषभूषा केलेला मृतदेह पुरला जात होता असे दिसते. अथर्ववेद १७.२.२५, ३,७ मध्ये शवपेटीचा उल्लेख आहे. सायणाच्या मते पुरण्याचे वर्णन, मृताच्या अस्थी ज्यात ठेवल्या आहेत अशा कुम्भाला उद्देशून आहे.

छान्दोग्य उपनिषदात मृतदेहावर अलंकार घालण्याचा उल्लेख आहे. ८.८.५

वेदवाङ्मयात दहन व पुरणे या दोन्ही पद्धतींचा उल्लेख आहे. ग्रीकांतदेखील या दोन्ही पद्धती प्रचलित होत्या.

तात्पर्य, सिन्धुसंस्कृतीतील अन्त्यसंस्कार वैदिक होते.

भाषा

उत्खननात ३००० लेख सापडलेले आहेत. हे लेख बहुधा मातीच्या मुद्रांवर आहेत. काही भाण्ड्यांवर व काही ताम्रपटांवर देखील आहेत. काही लेखांत एकच अक्षर आहे, तर सर्वांत लांब लेखात २६ अक्षरे व तीन ओळी आहेत. एका वृषभाच्या आकृतीवर ६ अक्षरांचा लेख आहे.

या लेखांतील लिपी व भाषा कोणती याबद्दल संशोधकांत एकमत नाही. पण रॉय व गिडवानी यांनी सिन्धु-उत्खननावर जो साधनग्रन्थ लिहिला आहे, त्यात उल्लेखिलेल्या बारा मतांपैकी सहा मते या लेखातील भाषा इण्डोयुरोपीय वा "आर्य" म्हणजे संस्कृतसदृश आहे असे म्हणतात. या सहा मतांत बी. ऱ्हॉझनी यांच्या मताचे विशेष महत्त्व आहे, कारण ऱ्हॉझनींनी बोगाझकोह येथील हिटाइट शिलालेखाचे वाचन, कोणताही द्विलिपिक लेख उपलब्ध नसताना केले व ते सर्वमान्य झाले. सिन्धुसंस्कृतीची भाषा इण्डोयुरोपीय होती व या लेखात इण्डोयुरोपीय लोकांच्या– म्हणजेच युरोपीय पण्डितांनी कल्पिलेल्या "आर्य" लोकांच्या देवतांचे उल्लेख आहेत याबद्दल ऱ्हॉझनी निःशंक होते. १९३१ मध्ये गॅड या संशोधकाने

अनुक्रमणिका

देखील असेच मत मांडले व सिन्धुलिपी ही ब्राह्मी लिपीची जननी होती असे दाखवणारी प्रमाणे दिली. मोहेंजोदरो खण्ड तीनमध्ये सिन्धुलिपीची छायाचित्रे आहेत. त्यांतली काही अक्षरे ब्राह्मी आहेत असे तज्ज्ञांचे मत आहे. १९७३ मध्ये नेहरू स्कॉलर एस्. आर्. राव यांनी या लेखात "आर्य" देवतांची नावे आहेत असे प्रतिपादले. १९७८ मध्ये मिट्चिनेव्ह याने या भाषेला इण्डोआर्यन् असे नाव दिले. रॉय व गिडवानी यांनी न उल्लेखिलेले पण वाटूमल फाउण्डेशनने पारितोषकाने गौरविलेले सुधांशुकुमार रे यांचे संशोधन देखील सिन्धुलिपी संस्कृतसदृश आहे व या लेखात दशरथादिकांची नावे आहेत असे मानते.

सारांश, सिंधुसंस्कृतीची भाषा संस्कृतसदृश होती या मताचे जितके समर्थक आहेत तितके दुसऱ्या कोणत्याही एका मताचे नाहीत.

वेशभूषा

सिंधुसंस्कृतीतील लोक सोने, रुपे, तांबे, कासे वगैरे सर्व धातूंचे दागिने व निरनिराळ्या प्रकारची रत्ने वापरीत असत. स्त्रिया आपल्या मस्तकावर पंख्याच्या आकाराचा एक दागिना घालीत. कपाळाभोवती सोन्याचा किंवा रुप्याचा पट्टा बांधलेला दिसतो. सोन्यारुप्याच्या व तांब्यांच्या तारांची कर्णभूषणे, गळ्यामध्ये सोने, रुपे व रत्ने यांच्या माळा, बोटांत अंगठ्या, हातात रत्नखचित बांगड्यांची रेलचेल व पायात वाळे घालण्याची प्रथा असल्याचे दिसून येते.

स्त्रियांच्या पाठीवर वेणीची धनुष्याकृती गाठ–बो–बांधलेली दिसते. पुरुषांच्या मस्तकावरील केस लांब असून मधोमध भांग पाडलेला व केस मागे व्यवस्थित बांधलेले असत. दाढी ठेवण्याचा प्रघात होता.

सौंदर्यप्रसाधनांत काजळ, चेहऱ्याला लावण्याचे चूर्ण, गालांना व ओठांना लावण्याचे लाल रंग, आणि हिरव्या रंगाचे मातीचे गोळे मिळाले.

फक्त दोन वस्त्रे वापरली जात. एक धोतरासारखे व दुसरे शालजोडीप्रमाणे डाव्या खांद्यावरून, उजव्या काखेखालून अंगावर घेतलेले असे. सुया सापडलेल्या आहेत, त्यावरून शिवण्याची कला माहीत असावीसे दिसते.

बऱ्याच घरांत हातमागाचे अवशेष सापडलेले आहेत.

एक धातूचा आरसा सापडला आहे. त्यावरून काचेचा आरसा बनविण्याचे तंत्र माहीत नव्हते असे दिसते. हे तंत्र माहीत असल्यास कोणी धातूचा आरसा बनवील असे वाटत नाही.

ऋ. १.१७३.६ मध्ये इंद्र स्वतःच्या ओपशाप्रमाणे म्हणजे केशभूषेप्रमाणे आकाशाला धारण करतो असे म्हटले आहे. आपले ओपश आकाशाला भिडवून इंद्राने भूमीला चालते केले– चक्राण ओपशं दिवि– ऋ. ८.२४.५. शंकराला व्योमकेश म्हणतात. तसाच "चक्राण ओपशं दिवि" याचा अर्थ असावा. यजुर्वेद संहितेमध्ये सिनीवाली या देवतेचे वर्णन वस्वोपश–समृद्धकेशी या शब्दाने केले आहे. स्त्री व पुरुष या दोहोंच्याही केशबंधाला ओपश हा शब्द लावला आहे.

"हे अग्ने, तू आपल्या दिव्य स्तूपाने म्हणजे जटाबंधाने दिव्य शिखराला आतून भीड. ऋ. ७.२.१. शुद्धबल व स्तुत्य असा वरुण या मूलरहित अन्तरिक्षामध्ये आपला जटाबन्ध धारण करतो." ऋ. १.२४.७. या साऱ्या वर्णनावरून स्त्री व पुरुष दोघेही लांब केस ठेवीत असे दिसते.

दाढी ठेवण्याच्या प्रघाताचे उल्लेख असेः– "हे इंद्रा, सोम पिताना आपल्या हलणाऱ्या दाढीने संतोष पावण्यासाठी तू पुनःपुन्हा ये. ऋ. २.११.१७. केशभूषा न केल्यामुळे इन्द्र आपल्या दाढीमिशा व डोक्यावरील केस यांच्या जंजाळात राहिलेला दिसतो. ८.३३.६. आपली दाढी हलवीत इन्द्र उच्च स्थानी विराजमान झाला आहे. १०.२३.१. इन्द्र स्वतःच्या व मरुदादी गणांच्या दाढ्या सोमरसाने ओल्या करतो तेव्हा वृष्टी होते. ऋ. १०.२३.४. हा इन्द्र आपली श्मश्रू अहिंसनीय रीतीने हलवितो." १०.२६.५

इन्द्राच्या दाढीचा अनेकवार उल्लेख आहे. दाढी असलेली जी आकृती मोहेंजोदरोत सापडली आहे ती इन्द्राची प्रतिकृती असू शकेल.

सर्वच वैदिक दाढी ठेवीत असे नाही हे पुढील उल्लेखावरून दिसते. "हे अग्ने, न्हावी जसे श्मश्रूंचे वपन करतो तसा तू वनांचे वपन करीत जातोस." १०.१४.४.

अलंकारांचे उल्लेख पुढीलप्रमाणे आहेत. १७.७२.२ व ८.७८.३ मध्ये कर्णशोभनाचा उल्लेख आहे. अथर्ववेद ६.१३८.३ मध्ये कुम्ब व यजुर्वेद–तैतिरीय संहिता ४.१.५.३ मध्ये कुरीर या स्त्रियांच्या शिरावरील अलंकाराचा उल्लेख आहे. ऋ. ५.५४.११ मध्ये मरुत्

पायात साखळ्या व वक्षःस्थलावर हार घालतात असे म्हटले आहे.

ऋ. १.१२५.१३, ११६.१०–४.५३.२–९.८६.१४, १००, ९ इत्यादींमध्ये द्रापि हा शब्द आला आहे. सायण याचा अर्थ कवच असा करतो पण १.२५.१३ मधील वरुण व ४.५३.२ मधील सविता युद्धास निघालेला नाही, तेव्हा त्यांनी कवच का घालावे ? ११६ मधील जीर्ण परिधान हे कवच असू शकत नाही कारण कवच धातूचे असते. ९.१००.९ मधील पवमान सोमाला कवच घालण्याचे कारण नाही. द्रापि या शब्दाचा बहुतेक ठिकाणी झगा हा अर्थ बरोबर लागू पडतो. तसेच १०.८५.२९ मध्ये आलेल्या शामुल्य या शब्दाचा अर्थ जैमिनीय ब्राह्मणादी ग्रंथातील संदर्भावरून कीथ व मॅकडोने "वूलन शर्ट" असा अर्थ करतात. यावरून वस्त्रे शिवण्याचीही प्रथा होती असे दिसते.

अथर्ववेद ८.२.१६ मध्ये नीवि व ८.३.१६ मध्ये परिधान हा शब्द आला आहे. या दोन शब्दांच्या एकत्र उल्लेखावरून धोतरासारखे अधोवस्त्र असा अर्थ निष्पन्न होतो.

काठकसंहिता २३.१, तैत्तिरीय ब्राह्मण १.५.६.६ व शतपथब्राह्मण २.६.४.५ मध्ये शलली या शब्दाने भांग पाडण्यासाठी व डोळ्यांना सौन्दर्यद्रव्ये लावण्यासाठी वापरण्यात येणाऱ्या साळी वा साळिन्दर या पक्ष्याच्या पिसाचा वा पराचा उल्लेख आहे.

शतपथब्राह्मण ५.४.५.२२, तैत्तिरीय ब्राह्मण १.८.२.३ मध्ये प्राकाश हा शब्द धातूचा आरसा या अर्थी आला आहे.

अन्न

सिन्धुसंस्कृतीच्या उकरून काढलेल्या घरातील स्वयंपाकघराच्या खोलीत जे अन्नाचे अवशेष सापडले आहेत त्यांवरून पाहता बकरे, मेंढे, बैल, डुक्कर, कोंबडी, बदके वगैरेंचे मांस, नद्या-समुद्रातील मासे वगैरे खाल्ले जात असे दिसते. गहू, तांदूळ, जव, खजूर व दूध हा आहाराचा मुख्य भाग होता असेही अनुमान काढता येते.

वाजसनेयी संहिता १८.१२ मध्ये व्रीहि म्हणजे तांदळाचा उल्लेख आहे. नंतरच्या संहितांत "नीवारांचा" म्हणजे जंगली तांदळाचा उल्लेख आहे. ऋग्वेदात यव व धान १.६६.२, १३५.८, २.५.८–१.१६.२–३.३४.३ इत्यादी हे शब्द आहेत. यव म्हणजे जव, बार्ली वा मका यांना तळले की धान म्हणतात. धान शब्दाचा अर्थ कोणतेही धान्य असादेखील आहे. यजुर्वेदसंहितात गोधूम म्हणजे गहू उल्लेखिला आहे– मैत्रायणी संहिता १.२.८. क्षीर, गो व पयस् या दुग्धवाचक शब्दांचा उल्लेख ऋ. १.१०९.३, १६४.७ वगैरेत सापडतो.

अतिथीसाठी मोठा बकरा मारावा असे शतपथब्राह्मण ३.४, १, २ मध्ये सांगितले आहे. देवतांना ज्यांचे बळी देत ते सर्व प्राणी म्हणजे मेंढ्या, बकरे, बैल इत्यादी खाल्ले जात. मानव जे स्वतः खाद्य समजत नाही ते देवतांना देण्यास योग्य आहे असे तो समजणार नाही.

अथर्ववेद ३.५.६ मध्ये धीवराचा व १०.४.१९ मध्ये पोंजिष्ठ नावाच्या मासेमाऱ्याने पकडलेल्या कर्वर नावाच्या माशाचा उल्लेख आहे. यजुर्वेद, वाजसनेयी संहिता ३०.१६ व तैत्तिरीय ब्राह्मण ३.८ मध्ये पुरुषमेधात बळी देण्यास योग्य म्हणून दाश, कैवर्त, पोंजिष्ठ व मैनाल या शब्दांनी मासेमाऱ्यांचा उल्लेख आहे.

नौकानयन

मोहेंजोदरो येथे डोलकाठी असलेल्या जहाजाची प्रतिमा सापडली आहे. एका जहाजाच्या प्रतिमेवर दोन पक्षी आहेत. लोथल येथे जहाजे नांगरण्यास योग्य असा धक्का सापडला आहे, असे विख्यात पुरातत्त्वज्ञ एस. आर. राव यांचे म्हणणे आहे. हरप्पा येथील भांड्यावर जहाजाची आकृती आहे. एका मुद्रेवर वोरूंची नौका आहे. तिची दोरखंडे स्पष्ट दिसतात. प्राचीन मेसोपोटेमियन लोकांची जहाजे अशीच होती.

वैदिक लोक दर्यावर्दी होते याचा वेदवाङ्मयात भरपूर पुरावा आहे. तुग्र नावाच्या एका राजाने द्वीपांतरवासी शत्रूला जिंकण्यासाठी आपला पुत्र भुज्यू यास सेना देऊन नावेने समुद्रावर पाठविले. ती नाव वादळात सापडली. तेव्हा भुज्यूने अश्विनीकुमारांचा धावा केला. त्या धाव्याने प्रसन्न होऊन अश्विनीकुमारांनी त्याला आपल्या नावेत बसविले व तीन अहोरात्रींनी पित्याजवळ आणले. ऋ. १.१.१६, ३.११७, ५.११९ हे उल्लेख असेः–

अनारम्भणे तदवीरयेथामनास्थाने अग्रभणे समुद्रे ।
यदश्विना ऊहथुर्भुज्युमस्तं शतारित्रां नावमातस्थिवांसम् ॥ १.११६.५





भुज्यूची नाव ज्या समुद्रात आसऱ्याला जागा नाही –अनारम्भणे– व ज्यात आस्थान म्हणजे थोडा वेळ थांबायला बेटासारखी स्थळे नाहीत, व जो नांगर टाकता येणार नाही इतका खोल व वादग्रस्त आहे– अग्रभणे– अशा समुद्रात चालत होती असा स्पष्ट उल्लेख येथे आहे. या नावेला शंभर अरित्रे म्हणजे वल्ही होती.

ता भुज्युं विभिरद्भ्यः समुद्रात् तुग्रस्य सूनुमूहथू रजोभिः ।

अरेणुभिर्योजनेभिर्भुजन्ता पतत्रिभिरर्णसो निरुपस्थात् ।। ६.६२.६

रजोभिः म्हणजे मार्गानी असा सायण अर्थ करतो... विभिः रजोभिः म्हणजे पक्षी हेच मार्ग समजून– म्हणजे भूमीकडे उडणाऱ्या पक्षांच्या मार्गदर्शनाने. दुसऱ्या ओळीतील " अरेणुभिर्योजनेभिः पतत्रिभिः " याचा अर्थ अथांग समुद्रात फिरल्यामुळे ज्याच्यावर कित्येक दिवसांत धुळीचा कणही लागला नाही अशा बांधलेल्या-योजनेभिः– पतत्रिभिः म्हणजे डोलकाठ्यांच्या साहाय्याने असा होतो. पतत्रिभिः याचा अर्थ पक्षिभिः असा करणे उचित नाही कारण पक्षांना योजनेभिः हे विशेषण लागू होत नाही... शिवाय पक्षांचा पहिल्या ओळीत विभिः असा उल्लेख असल्यामुळे दुसऱ्या ओळीत पुन्हा पतत्रिभिः या शब्दाने त्यांचा उल्लेख करणे निष्प्रयोजन आहे. पतत्र म्हणजे पंख. शिडांना जहाजाचे पंख व ते ज्यांना बांधले आहेत त्या डोलकाठ्यांना पतत्री म्हटले आहे.

युवं भुज्युं अवविद्धं समुद्र उदूहथुरर्णसो अस्रिधानैः । पतत्रिभिः रश्रमैरव्यथिभिर्दसनाभिरश्विना पारयन्ता ।। ७.६९.७

येथे पतत्रिभिः या शब्दाला अस्रिधानैः म्हणजे क्षयरहित न झिजणाऱ्या काठ्यांची, अव्यथिभिः म्हणजे न थकणारी, बाधित न होणारी, अशी विशेषणे दिली आहेत. यावरून येथेही पतत्री म्हणजे डोलकाठ्या असा अर्थ आहे.

प्राचीन खलाशी दिशा कळण्यासाठी पक्षांचा वापर करीत व पक्षांना दिशाकाक असे म्हणत. जमीन कोठे आहे हे पक्षांना दुरूनच कळते व मोकळे सोडले की ते जमिनीच्या दिशेने उडू लागतात. जमिनीला लागायचे असले की अशा पक्षांना मोकळे सोडत. दुसरे काही पक्षी विशिष्ट ऋतूत थव्याथव्याने विशिष्ट दिशेने उडतात. हे देशांतर करणारे पक्षी होत. यांचीही दिशा कळण्यास मदत होते.

शिडांच्या व अथांग समुद्राच्या उल्लेखावरून समुद्रगामी जहाजांचा ऋग्वेदकाली वापर होत होता हे स्पष्ट आहे.

पक्षांच्या नौकानयनातील या वापराला बव्हेरू जातकातून पुष्टी मिळते. काही व्यापारी-खलाशी अशा दिशाकाकांच्या साहाय्याने बव्हेरूला– बाबिलानेला ?– पोचले. त्या देशातल्या लोकांनी तसे पक्षीच पाहिले नव्हते. म्हणून त्यांनी त्यांतले काही १०० कहणांना विकत घेतले. दुसऱ्या भेटीत या व्यापाऱ्यांनी एक मोर आणला व तो १००० कहणांना विकला.

निष्कर्ष

१. सिंधुसंस्कृतीच्या उत्खननांच्या संदर्भात वेदवाङ्मय वाचले असता " आर्यांच्या " भारतावरील स्वारीबद्दल काडीचाही पुरावा आढळत नाही.

२. मंत्र व ब्राह्मणे यांपैकी बहुतेक वेदवाङ्मय सिंधुसंस्कृतीपेक्षा प्राचीन आहे. छान्दोग्य उपनिषद् व त्यानंतरचे वेदवाङ्मय सिंधुसंस्कृतीच्या नंतरचे आहे.

३. वेदवाङ्मयात प्रतिबिंबित झालेली संस्कृती व सिंधुसंस्कृती या दोन वेगळ्या संस्कृती मानण्यास काहीच आधार नाही.

संदर्भ सूची

पुष्कळशा मूळ संदर्भांचा विशेषतः मूळ वेदवाङ्मयाचा उल्लेख लेखातच केलेला आहे. याव्यतिरिक्त आलेले संदर्भ असे–

१. व. दी. राव : प्राचीन भारतीय संस्कृतीचा इतिहास.

२. कृष्णशास्त्री घुले : लेखसंग्रह.

३. महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ : विश्वकोश.

४.	सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव	:	ऋग्वेदाचे मराठी भाषांतर.
५.	Mc. Donnell and Keith	:	Vedic Index.
६.	A. K. Roy and N. N. Gidvani	:	The Indus Valley Civilization : A Bibliographical Essay.
७.	P. R. Deshmukh	:	Indus Civilization, Rigved and Hindu Civilization.
८.	Bimal Ghose, Amal Kar and Zahid Hussain Central Arid Zone Research Institute Jodhapur	:	Comparative Roll of the Aravali and the Himalaya River-Systems in the Fluvial Sedimentation of The Rajasthan Desert.
९.	T. Burrow	:	Sanskrit.
१०.	Sudhanshukumar Ray	:	Lecture on the occasion of the Vatuma Foundation Award & personal discussion.
११,	S. R. Rao	:	T. V. Talk and writings on Lothal.
१२.	Encyclopedia Britanica	:	







प्रशासनातील भ्रष्टाचाराची राजकीय कारणमीमांसा

देवीदास मुळे

स्वातंत्र्यपूर्वकाळात ब्रिटिशांनी रुजविलेली 'सांसदीय शासनपद्धती' भारताने स्वातंत्र्योत्तर काळात स्वीकारली. या पद्धतीनुसार लोकप्रतिनिधींमार्फत राज्यकारभार चालविला जातो. दर पाच वर्षांनी होणाऱ्या निवडणुकीनंतर प्रतिनिधी बदलत असतात. प्रशासनात स्थैर्य व सातत्य निर्माण करण्याचे कार्य खऱ्या अर्थाने नोकरशाही व्यवस्था (ब्यूरॉक्रसी) करीत असते. गुणवत्तेवर आधारलेली एकात्म प्रशासनपद्धती निर्माण करण्याचे श्रेयदेखील ब्रिटिशांकडेच जाते. नोकरशाहीच्या जोरावरच ब्रिटिशांनी येथे दीर्घकाळ सत्ता गाजविली. प्रशासनाला स्थैर्य आणि सातत्य प्राप्त करून देणारी नोकरशाही हीच आमच्या स्वातंत्र्योत्तर भारतीय प्रशासनव्यवस्थेचा खरा आधार आहे. स्वातंत्र्योत्तर काळातील चार दशकांचे अवलोकन केल्यास असे दिसून येते, की भारतीय प्रशासन खालपासून वरपर्यंत पोखरून निघालेले आहे याचे दृश्य व गंभीर परिणाम म्हणजे, प्रशासनाविषयीची विश्वासार्हता कमी होत आहे आणि लोकशाही व्यवस्था मजबूत करण्यासाठी आवश्यक असलेली लोकाभिमुखता प्रशासनात अभावानेच आढळते. 'भारतीय प्रशासनातील भ्रष्टाचार' हा अत्यंत व्यापक विषय आहे. प्रस्तुत निबंधात भ्रष्टाचाराच्या स्वरूपाची संक्षिप्त चर्चा व त्याची ठळक कारणमीमांसा करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

संकल्पना

भ्रष्टाचार ही संकल्पना अनेकविध अर्थांनी वापरली जाते. अधिकाराचा दुरुपयोग करणे, लाच देणे अथवा घेणे, पुतणेगिरी करणे, जाणीवपूर्वक व हेतुपुरस्सर आपल्या अधिकाराचा गैरवापर करून इतरांचे शोषण करणे, वैयक्तिक/संस्थात्मक स्वार्थासाठी केली जाणारी कायदेबाह्य वागणूक इ. अनेक अर्थांनी 'भ्रष्टाचार' हा शब्द रूढ झाला आहे. संथानम् समितीच्या अहवालातदेखील अधिकाराचा गैरवापर करून स्वतःचा करून घेतलेला फायदा म्हणजे भ्रष्टाचार होय, असे म्हटले आहे. पैशाच्या अथवा वस्तूच्या स्वरूपात केलेला भ्रष्टाचार सर्वविदितच आहे. कायदेबाह्य वागणुकीनेच भ्रष्टाचार करता येतो असे नाही, तर कायदेशीर कामे लवकर करून घेण्यासाठीही भ्रष्टाचार केला जातो. इंडियन पीनल कोड (१६१) मध्ये केलेली भ्रष्टाचाराची व्याख्या म्हणूनच भ्रष्टाचाराचे व्यापक स्वरूप व्यक्त करण्यास असमर्थ आहे. कायद्यातूत अनेक पळवाटा शोधून भ्रष्टाचार केला जातो, कायद्याने तो सिद्ध होत नाही. परिणामतः भ्रष्टाचार रोखण्यास कायदे अपुरे पडतात; आणि भ्रष्टाचार फैलावत जातो. प्रशासनातील भ्रष्टाचार सर्वज्ञात असला, तरी कायद्याने तो सिद्ध करणे ही अवघड बाब आहे. त्यामुळे भ्रष्टाचार करणारांची भ्रष्टाचाराविषयीची भीती कमी होते.

'प्रशासनातील भ्रष्टाचार' ही बाब स्वतंत्रपणे तपासता येणार नाही. आपल्या सामाजिक-आर्थिक व राजकीय व्यवस्थेच्या प्रभावापासून प्रशासन-व्यवस्था मुक्त कशी असेल ? म्हणून प्रशासनातील भ्रष्टाचाराचे स्वरूप तपासत असताना त्याचा सामाजिक– आर्थिक व राजकीय संदर्भ विचारात घेणे महत्त्वाचे आहे. प्रशासकीय भ्रष्टाचाराला प्राप्त झालेली प्रतिष्ठा ही या संदर्भात महत्त्वाची ठरते. व्यक्तीच्या सांपत्तिक स्थितीवरून त्याचे सामाजिक स्थान व दर्जा ठरविला जातो तेव्हा त्याच्या सधनतेची कारणमीमांसा केली जात नाही. यातूनच सहज पैसा (ईझी मनी) मिळविण्याची प्रवृत्ती वाढीस लागते आणि भ्रष्टाचार बोकाळतो. गेल्या चार दशकांतील आर्थिक धोरणांची परिणती दारिद्र्य वाढविण्यात झाली आहे. पुष्कळशा प्रमाणात आर्थिक दारिद्र्य आणि शोषण भ्रष्टाचार पसरविण्यास पूरक ठरले आहे. अर्थात दारिद्र्यामुळे भ्रष्टाचार होतो हे पूर्णसत्य नाही. भ्रष्टाचार आणि राजसत्ता यांचा जवळचा संबंध आहे. ज्या पद्धतीने आमची राजकीय सत्ता राबविली जात आहे त्याची परिणती केवळ भ्रष्टाचार पसरविण्यातच नव्हे, तर भ्रष्टाचाराला राजमान्यता

अनुक्रमणिका

प्राप्त करून देण्यात आणि भ्रष्टाचाराशिवाय सत्तेचे राजकारण करताच येत नाही असा समज दृढ होण्यात झाली आहे. प्रशासनातील भ्रष्टाचाराचे स्वरूप हे केवळ लाच देणे-घेणे किंवा अधिकाराचा गैरवापर करणे एवढ्यापुरतेच मर्यादित नाही. गेल्या काही दशकांत प्रशासकीय सत्तेमध्ये झालेल्या वाढीमुळे भ्रष्टाचाराचे स्वरूपही आमूलाग्र बदलले आहे. ज्याप्रमाणे राजकीय सत्ता मिळविणे–टिकविणे–वाढविणे यांसाठी भ्रष्टाचार केला जातो; त्याचप्रमाणे प्रशासकीय सत्तेच्या नशेने भारतीय नोकरशाहीला ग्रासलेले आहे. अधिकार टिकविण्यासाठी अथवा त्यात वाढ करण्यासाठी प्रशासकीय भ्रष्टाचार मोठ्या प्रमाणावर केला जातो. प्रशासनात राजकारणाचा अ-वाजवी हस्तक्षेप जसा भ्रष्टाचाराला कारणीभूत ठरला आहे, तसेच राजकीय सत्ता आणि प्रशासकीय सत्ता हातात हात घालून भ्रष्टाचाराच्या वाटेने चालताना दिसतात. उच्च पातळीवरून चालणारा भ्रष्टाचार मुख्यत्वे करून याच प्रकारचा आहे. प्रशासनाच्या प्रत्येक स्तरावर भ्रष्टाचाराचे कारण व स्वरूप बदलत जाते. खालच्या स्तरांवर चालणारा प्रशासकीय भ्रष्टाचार (उदा., तलाठी, पोलिस-शिपाई, ग्रामविकास-अधिकारी यांनी घेतलेली लाच) हा बहुतांशी सांपत्तिक स्थितीशी निगडित असतो. याउलट, उच्च पातळीवरील भ्रष्टाचार हा केवळ सधनतेच्या कारणांशी निगडित असत नाही. जसजसे आपण वर जातो तसससे अनिर्बंध सत्तेसाठी होणाऱ्या भ्रष्टाचाराचे उघडे-नागडे स्वरूप प्रगट होताना दिसते. अर्थात कोणत्याही कारणास्तव होणाऱ्या भ्रष्टाचाराचे समर्थन अयोग्यच होय. शेवटी भ्रष्टाचाराचा संबंध चारित्र्याशी जोडला जातो. नीतिभ्रष्ट, मूल्यहीन आणि चारित्र्यहीन बनत चाललेले भारतीय जीवन भ्रष्टाचाराच्या कॅन्सरला पोषक आहे. सेवा, त्याग, कर्तव्यतत्परता, सामाजिक बांधिलकी, साधनशुचिता इ. मूल्यांचा झपाट्याने ऱ्हास होत आहे. यांतही महत्त्वाची बाब अशी की, "कालमानानुसार जसजसे मानवी जीवन बदलते, तसतसे त्याच्या जीवनमूल्यातही बदल अपरिहार्य आहेत." अशा गोंडस विचारसरणीखाली आपण मूलभूत मानवी मूल्यांनाच मूठमाती देत आहोत. थोडक्यात, प्रशासनातील भ्रष्टाचाराची कारणमीमांसा करताना त्याचा अलगपणे विचार करून चालणार नाही. आपल्या एकूण व्यवस्थेतील दोष आणि त्या व्यवस्थेशी प्रशासनाचा असलेला संबंध याचा विचार करूनच प्रशासकीय भ्रष्टाचाराचे विश्लेषण करता येईल.

बदलते स्वरूप

प्रशासकीय भ्रष्टाचाराच्या कारणमीमांसेपूर्वी प्रशासनाच्या बदलत्या भूमिकेचा विचार करणे आवश्यक आहे. ब्रिटिशांनी निर्माण केलेली प्रशासनाची पोलादी चौकट स्वातंत्र्यानंतर जरी चालू ठेवण्यात आली, तरी प्रशासनाचे उद्दिष्ट आणि भूमिका यांत आमूलाग्र बदल झाला. ब्रिटिश नोकरशाही मालकी वृत्तीने सत्ता राबवीत असे. स्वातंत्र्यानंतर सेवावृत्तीच्या प्रशासनाची जबाबदारी नोकरशाहीकडे आली. परंतु चार दशकांच्या प्रवासानंतरही सेवावृत्तीशी पूर्णपणे जुळवून घेणे प्रशासनाला जमलेले नाही. दुसरे असे की, ब्रिटिश राजवटीतील प्रशासनाची भूमिका कायदा–सुव्यवस्था व संरक्षण एवढ्यांपुरतीच मर्यादित होती. विकासविषयक अथवा कल्याणकारी कार्यक्रमांना दुय्यम महत्त्व होते. स्वातंत्र्यानंतर भारताने 'कल्याणकारी राज्य', 'समाजवादी समाजरचना', 'नियोजनबद्ध विकास' इ. बाबींचा स्वीकार केला. परिणामतः प्रशासनाची जबाबदारी अनेक पटींनी वाढली. नियमित प्रशासनाबरोबरच (Regulatory administration) विकास प्रशासनाचाही (Development administration) झपाट्याने विकास झाला. सनदी सेवकांच्या संख्येत अनेक पटींनी वाढ झाली. विविध पातळ्यांवरील विविध प्रकारच्या सेवा अस्तित्वात आल्या. विज्ञान व तंत्रज्ञानाच्या विकासाबरोबरच प्रशासकीय सेवा अधिकाधिक विशेष (specialized) बनत गेली. प्रशासनाचे स्वरूप गुंतागुंतीचे बनले. स्वातंत्र्योत्तर काळात शिक्षणाचा प्रसार जसजसा वेगाने होत गेला तसतसा प्रशासनातील सनदी सेवकांचा सामाजिक–आर्थिक स्तरही झपाट्याने बदलत गेला. प्रशासकीय सेवा ही एके काळी काही थोड्या जाती-जमातींची मक्तेदारी होती. आज समाजाच्या सर्व स्तरांतून मोठ्या प्रमाणावर प्रशासनात भरती केली जाते. (परंतु याचा अर्थ भारतीय प्रशासन पूर्णपणे प्रातिनिधिक व लोकाभिमुख बनले आहे असा नव्हे.) प्रशासनाचा वाढता कार्यभार आणि जबाबदारी यांमुळे जीवनव्यवहाराच्या सर्वच क्षेत्रांत प्रशासनाची अपरिहार्यता निर्माण झाली. याचा परिणाम प्रशासकांचे स्वत.चे वेगळे हितसंबंध निर्माण होण्यात झाला. भ्रष्टाचाराची वाट यामुळे अधिक

मोकळी झाली. थोडक्यात साधनाला अवाजवी महत्त्व प्राप्त झाले म्हणजे साधन हेच साध्य होऊन बसते. असाच काहीसा प्रकार प्रशासनाबाबत झाला आहे. लोकांची शासनावर अधिकाधिक विसंबून राहण्याची प्रवृत्तीही त्याला कारणीभूत आहे. भ्रष्टाचाराची कारणमीमांसा करताना प्रशासनाचे हे बदलते स्वरूप लक्षात घ्यायला हवे.

कारणमीमांसा

प्रशासनव्यवस्था आणि राजकारण या दोन गोष्टी तत्त्वतः वेगळ्या असल्या, तरी प्रत्यक्षात प्रशासन आणि राजकारण यांच्या सीमारेषा अस्पष्ट आहेत. जयंतकुमार रे यांनी "ॲडमिनिस्ट्रेटर्स इन ए मिक्स्ड पॉलिटी" या पुस्तकात राज्यव्यवस्थेचे (polity) तीन प्रकार सांगितले आहेत. त्यांच्या मते प्रातिनिधिक राज्यव्यवस्थेत (Representative polity) धोरण आखणे आणि धोरणांची अंमलबजावणी करणे यांत स्पष्ट फरक केलेला असतो. अशा प्रकारची व्यवस्था ब्रिटनमध्ये आहे. हा फरक सुरक्षित ठेवण्यासाठी ब्रिटनमध्ये, चांगल्या प्रथा विकसित केल्या आहेत, की ज्यांमुळे प्रशासनाचे निःपक्षपाती स्वरूप कायम राहील. (म्हणूनच बी. बी. सी. सारख्या संस्था तेथे विकसित होऊ शकतात.) दुसऱ्या प्रकारात प्रशासकीय राजवट, (Administrative Polity), जेथे नागरी अथवा लष्करी प्रशासकांचे वर्चस्व असते. आणि तिसरा प्रकार म्हणजे मिश्र राजवट (Mixed Polity), जेथे धोरण आणि त्याची अंमलबजावणी यांच्या सीमारेषा अस्पष्ट असतात. या अस्पष्ट सीमारेषा सत्तास्पर्धेला आणि भ्रष्टाचाराला वाव देतात. भारतीय प्रशासनातील भ्रष्टाचार मिश्र राजवटीचा परिणाम आहे.

राज्यकर्ते आणि प्रशासक यांच्या कार्याच्या व अधिकाराच्या अस्पष्ट सीमारेषा हे भ्रष्टाचाराचे महत्त्वाचे कारण आहे. शासकीय सेवक हे ब्रिटिश सरकारचे एजंट आहेत व लोकांचे खरे प्रतिनिधी आपणच आहोत अशी धारणा स्वातंत्र्यचळवळीच्या उत्तरार्धात दृढ झाली होती. स्वातंत्र्यानंतरही परस्परांविषयीचा अविश्वास पूर्णपणे संपलेला नाही. राज्यकर्त्यांमध्ये एक प्रकारची श्रेष्ठत्वाची भावना (superiority complex) असते. त्यामुळे प्रशासनाच्या अधिकारांतही आपली सत्ता चालली पाहिजे असा त्यांचा आग्रह असतो. राज्यकर्त्यांचा प्रशासनातील अनावश्यक हस्तक्षेप यातूनच वाढीस लागतो. परिणामतः कमी महत्त्वाच्या अनावश्यक बाबींकडे जास्त लक्ष जाते आणि महत्त्वाच्या धोरणात्मक बाबी दुर्लक्षिल्या जातात. केवळ ही श्रेष्ठतेची भावना प्रशासनातील अनावश्यक राजकीय हस्तक्षेपाला कारणीभूत आहे असे नव्हे, तर राजनीतीचे अवमूल्यन हे त्याचे मुख्य कारण आहे. विधिनिषेधशून्य सत्तेचे राजकारण हे भ्रष्टाचाराचे मूळ आहे. राजकीय स्वार्थासाठी राज्यकर्त्यांकडून प्रशासन-यंत्रणेचा केला जाणारा अनिर्बंध वापर दिवसेंदिवस वाढत आहे. स्वातंत्र्याच्या सुरुवातीच्या काळातच मूल्यहीन राजकारणाचा पाया घातला गेला आणि आणीबाणीच्या काळात त्याने उच्चांक गाठला. राजसत्तेचा आणि प्रशासन-यंत्रणेचा कायदाबाह्य वापर करून वैयक्तिक अथवा मित्र-नातेवाईकांच्या अथवा पक्षीय स्वार्थासाठी प्रशासनाचा वापर करून भ्रष्टाचार केल्याची अनेक उदाहरणे देता येतील.

मुख्य प्रश्न असा आहे की, वैयक्तिक व राजकीय स्वार्थासाठी प्रशासनाला वेठीस धरून केला जाणारा भ्रष्टाचार प्रशासनाविषयीची विश्वासार्हता हरवून बसला आहे. प्रशासनाचे नीतिधैर्य खच्ची होत आहे. राज्यकर्त्यांना सोयीची असणारी माणसे प्रशासनात नेमली जात आहेत. त्यामुळे राजकारणाबरोबर येणारा भ्रष्टाचार प्रशासनाच्या तसानसांत मुरला आहे.

अन्य कारणे

प्रशासनातील भ्रष्टाचार मुख्यतः आर्थिक स्वरूपाचा असला, तरी तो आर्थिक कारणांसाठीच केला जातो हे पूर्णपणे खरे नाही. प्रशासनातील खालच्या स्तरांवर होणारा भ्रष्टाचार हा प्रामुख्याने आर्थिक कारणासाठीच केला जातो परन्तु जगण्यासाठी पगार पुरेसा होत नाही म्हणून गैरमार्गाने पैसा मिळविण्याचे प्रमाण अत्यल्प आहे. भ्रष्टाचाराचे मूळ आपल्या भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेतच आहे. संपत्तीचे केंद्रीकरण, शोषणावर आधारलेली उत्पादन-व्यवस्था, चुकीची वितरण व्यवस्था इ. आपल्या अर्थव्यवस्थेची वैशिष्टचे भ्रष्टाचाराला कारणीभूत आहेत. भाववाढ, बेरोजगारी, वस्तूंचा कृत्रिम तुटवडा, दारिद्र्यरेषेखाली वाढत जाणारी लोकसंख्या, चुकीचे औद्योगिक धोरण या सगळ्यांची परिणती भ्रष्टाचार पसरविण्यात झाली आहे. प्रशासनयंत्रणा या दुष्टचक्राचाच एक भाग बनली आहे. स्वच्छ व कार्यक्षम प्रशासनासाठी खऱ्या

अनुक्रमणिका

अर्थाने न्याय्य व समाजवादी राजकीय धोरणांची व अर्थव्यवस्थेची गरज आहे. भांडवलशाही व्यवस्थेतील प्रशासन हे सामान्यांसाठी असतच नाही मुळी. ते स्वच्छ व कार्यक्षम असत नाही कारण त्याला शोषणावर आधारलेली व्यवस्था चालू ठेवण्याचे कार्य प्रामाणिकपणे करावयाचे असते. म्हणूनच प्रशासनातला भ्रष्टाचार हा दरिद्री माणसाने पोट भरण्यासाठी केलेला भ्रष्टाचार नसून दारिद्रच चालू ठेवण्यासाठी चालू असलेला भ्रष्टाचार आहे.

भ्रष्टाचार ही एक प्रवृती मानली तर समाजव्यवस्थेतून ती प्रशासनात प्रतिबिंबित होते असे मानावे लागेल. भारतीय समाजव्यवस्था हे एक न सुटणारे कोडे आहे. फुटीर प्रवृत्तींनी ग्रासलेल्या, शोषण व उच्चनीचतेच्या भावनेवर आधारलेल्या समाजव्यवस्थेचे प्रतिबिंब प्रशासनात पडल्यावाचून कसे राहील ? सामाजिक नीतिमत्ता आणि मूल्ये यांची झालेली घसरण, विधिनिषेधशून्यता, सामाजिक बांधिलकीचा अभाव, प्रशासनातील गुंतागुंतीची आणि विलंबाची कार्यपद्धती या व अशा अनेक बाबी प्रशासनातील भ्रष्टाचाराला कारणीभूत आहेत.

उपाययोजना

प्रशासनातील भ्रष्टाचार नष्ट (का कमी ?) करण्यासाठी आपल्या एकूण व्यवस्थेतच आमूलाग्र बदल होणे महत्त्वाचे आहे. परंतु याचा अर्थ प्रशासनातील भ्रष्टाचार दूर करण्यासाठी अन्य क्षेत्रांतील बदलाची वाट पाहावी असा नव्हे. प्रशासनव्यवस्थेत निश्चित स्वरूपाचे बदल अपरिहार्य आहेत. विविध पातळ्यांवरील शासकीय समित्या, आयोग तसेच तज्ज्ञांनी प्रशासनातील भ्रष्टाचार दूर करण्यासाठी उपाययोजना सुचविलेल्या आहेत. या उपाययोजना मुख्यतः प्रशासनातील रचनात्मक बदल, कार्यपद्धती, अधिकारांचे व कार्यांचे वाटप यासंबंधी आहेत. त्यांचा संक्षिप्त आढावा खालीलप्रमाणे घेता येईल. प्रशासनातील भ्रष्टाचार दूर करण्यासाठी सुचविलेल्या काही महत्त्वपूर्ण उपाययोजना–

१) लोकायुक्त व लोकपाल यांच्या कार्याची परिणामकारकता वाढविणे. त्यासाठी अधिकारांत व कार्यात आवश्यक ते बदल करणे. २) प्रशासकीय सत्तेचे विकेंद्रीकरण करणे. ३) भ्रष्टाचाराची प्रकरणे लवकर निकालात काढण्यासाठी स्वतंत्र न्यायालयाची निर्मिती करणे. ४) कोणताही कायदा मंजूर करण्यापूर्वी तसेच तो प्रत्यक्ष अंमलबजावणीसाठी घेण्यापूर्वी त्यातील पळवाटा शोधून त्या बंद करण्यासाठी प्रयत्न करणे. भ्रष्टाचार करणाराला कायद्यातून सुटता येणार नाही अशी व्यवस्था करणे. ५) राज्यकर्ते व प्रशासक यांच्या अधिकारांचे व कार्यांचे निश्चित वाटप होणे अपरिहार्य आहे. ६) प्रत्येक पातळीवर प्रशासनाच्या विलंब लावणाऱ्या गुंतागुंतीच्या कार्यपद्धतीत बदल आवश्यक आहेत. ७) निर्वाचन पद्धती व निवडणूक यंत्रणा यांतही बदल करण्याची गरज आहे. ८) सार्वजनिक जीवनात वावरणाऱ्या प्रत्येकाला आपली मालमत्ता जाहीर करण्याची सक्ती असावी. ९) प्रत्येक खात्याची हिशेब-तपासणी व लेखापरीक्षण स्वायत्त यंत्रणेमार्फत नियमितपणे केले जावे. तसेच त्यांत दोषी असणारावर प्रत्यक्ष कारवाई करण्याचा अधिकारही त्याच यंत्रणेला दिला जावा. १०) राजकीय हेतूने प्रेरित होऊन किंवा राजकीय प्रतिमा उजळण्यासाठी चौकशीचे फार्स करू नयेत. ११) प्रशासनातील राजकारणाचा अवाजवी हस्तक्षेप बंद व्हायला हवा.

या व अशा अनेक सूचना वेळोवेळी करण्यात आलेल्या आहेत. मुख्य प्रश्न आहे तो राजकीय इच्छाशक्तीचा. केवळ रचनेत आणि कार्यपद्धतीत बदल करून चालणार नाही. एकूण व्यवस्थेच्या संदर्भात विचार करूनच प्रशासकीय भ्रष्टाचार दूर करणे शक्य आहे.

संदर्भ :

1. Jayantkumar Ray, Administrators in a Mixed Polity, 1981.
2. Report of the Commission of Enquiry, Govt. of India, 1964.
3. Enquiry Committee Report, Govt. of Jammu and Kashmir, 1977.
4. The Shah Commission Begins, Dayal and Bose, 1978.
5. K. Santhanam Committee Report, Govt. of India, 1962.
6. Red Tape and White Cap, P. V. R. Rao.







उपनिषदांतील शरीरविज्ञान – हृदय

बा. वा. कोल्हटकर

उपनिषदांत आत्मतत्त्वज्ञानाबरोबरच शरीर-विज्ञानाविषयीही विपुल माहिती मिळते. या लेखात हृदयाविषयीची माहिती संकलित करत आहे. शंकराचार्यांची टीका असणारी उपनिषदे हा या लेखाचा प्रमुख आधार आहे.

हृदयाविषयी माहिती पाहताना हृदय कोणत्या अवयवाला म्हणायचे, त्याचे शरीरात स्थान-जागा-कोणते याची निश्चिती प्रथम करायला हवी. या लेखासंदर्भात माहिती गोळा करताना हृदयाविषयी पुढील मतप्रवाह कानी आले : १) अर्वाचीन शास्त्राप्रमाणे छातीमध्ये थोडे डाव्या बाजूला हृदय आहे. २) योगशास्त्राच्या काही अभ्यासकांनी छातीच्या उजव्या भागात हृदय असते असे गृहीत धरले आहे. ३) 'भ्रुवोर्मध्ये तु हृदयम्' अशीही एक श्रद्धा आहे. ४) प्राचीन ग्रंथात वर्णन केलेले हृदयाचे कार्य ध्यानी घेऊन मेंदूच्या काही भागाला हृदय म्हणत अशी कल्पना केली आहे. बृह. उ. १.१ वरील टीकेत शंकराचार्यांनी सांगितले की, यकृच्च क्लोमानश्च हृदयस्य अधस्तात् दक्षिणोत्तरौ मांसखण्डौ। यावरून यकृत आणि फुफ्फुस यांच्यावर हृदय आहे. त्यावरून अर्वाचीन शास्त्राप्रमाणे असणारे हृदय हेच उपनिषदांना अभिप्रेत हृदय असावे. माझ्या माहितीप्रमाणे आयुर्वेद आणि अर्वाचीन शास्त्रे यांत मतभेद नाही.

ऐतरेय उपनिषदाप्रमाणे हृदयाची उत्पत्ती 'आप्' पाणी यापासून झाली व हृदयापासून मनाची निर्मिती झाली.[१] अन्य उपनिषदांच्या मते हृदयातून शंभर किंवा एकशेएक नाड्या निघतात. त्यांपैकी एक मस्तकाकडे जाते.[२] त्या प्रत्येकीचे शेकडो भेद होऊन एकूण ७२ हजार नाड्या होतात. त्या पुरितत्‌कडे जातात.[३] त्यांना हिता नाडी म्हणतात. त्या केसाच्या हजाराव्या हिश्श्या-इतक्या सूक्ष्म असतात.[३] शंकराचार्यांच्या व्याख्येप्रमाणे पुरितत् हे हृदयावरील पातळ आवरण आहे. या ठिकाणी मात्र ते लक्षणेने पुरितत् म्हणजे शरीर असा अर्थ घेतात.[४] अर्वाचीन शरीरशास्त्रानुसार हृदयाभोवती पातळ पड्याचे दुहेरी आवरण असते त्याला परिहृदय (पेरिकार्डियम) म्हणतात. एकूण आचार्यांच्या मते या बाहत्तर हजार नाड्या केवळ पुरितत्‌मध्ये नसून संपूर्ण शरीरभर पसरल्या आहेत. चाकाच्या आऱ्या तुंब्यामध्ये एकत्र याव्या तद्वत या सर्व नाड्या हृदयात केंद्रित झाल्या आहेत.[५] हृदयात छोटीशी पोकळी असून तीत अंगुष्ठमात्र पुरुष किंवा आत्मा वास्तव्य करतो.[६] आत्मा विविध रूपे धारण करून या नाडीतून संचार करतो. प्रश्नोपनिषदानुसार या नाडीतून 'व्यान' संचार करतो.[७] या नाड्यांचे विविध रंग आहेत. पांढरा, निळा, पिंगट, हिरवा, पिवळा असे त्याचे रंग आहेत. आचार्यांच्या मते ते त्यांतून वाहणाऱ्या रसांचे वर्ण आहेत.[८]

अर्वाचीन विज्ञानाप्रमाणे हृदय हा एक स्नायू आहे. मानवी व चतुष्पाद प्राण्यांच्या हृदयात चार कप्पे–कक्ष–असतात. हृदयात अशुद्ध रक्त गोळा होऊन ते शुद्धीकरणासाठी फुफ्फुसात पाठविले जाते. शुद्ध झालेले रक्तही हृदयामार्फत शरीरभर पाठविले जाते. हृदयात नीला व रोहिणी या नाड्या येत असून शुद्ध व अशुद्ध रक्ताव्यतिरिक्त अन्य जिन्नस हृदयात सापडण्याचे कारण नाही.

उपनिषदांत वेगळेच वर्णन आढळते. हृदयात हजारो नाड्यांचे जाळे असलेला लाल गोलक (पिण्ड) आहे.[९] या नाड्या केसाच्या एकसहस्रांश भागाएवढ्या सूक्ष्म आहेत. त्यांना हिता नाडी असे म्हणतात. त्या हृदयाकडून पुरितत्‌कडे जातात. हा लाल गोळा इन्द्र व इन्द्रपत्नी यांचे अन्न आहे. इंद्र व इंद्रपत्नी या उजव्या व डाव्या डोळ्यांच्या अधिष्ठात्री देवता आहेत.[१०] आचार्यांच्या मते खाल्लेल्या अन्नाच्या सूक्ष्म भागाचे हृदय बनत असून तो सूक्ष्म भाग या नाड्यांतून वाहून नेला जातो. या नाड्यांचे पांढरा, निळा, हिरवा, पिंगट, लाल असे रंग आहेत.[११] शंकराचार्यांच्या मते हे रंग त्या

अनुक्रमणिका

नाडींतून वाहणाऱ्या विविध रसांचे असून ते त्रिदोषांच्या विविध मिश्रणांनी बनले आहेत. यांचा तपशील वैद्य सांगू शकतील.

या वर्णनातून काही प्रश्न उद्भवतात. त्यांची उत्तरे शोधली पाहिजेत : १) हृदयातील लाल पिण्ड (लोहित-पिण्ड) म्हणजे काय ? २) हा पिण्ड द्रवरूप नसताना आचार्यांनी त्यातील रसांचा उल्लेख कसा केला ? ३) ७२ हजार हिता नाडी सर्व शरीरात असतात, का हृदयात, का दोन्हीकडे ? ४) हृदयात केवळ रक्त अपेक्षित असताना हिता नाडीतून वाहणारे विविध रंगी रस कोणते ?

या प्रश्नांची उत्तरे पुढीलप्रमाणे देता येतील–

१) लोहितपिण्ड म्हणजे लाल गोळा किंवा रक्ताचा गोळा. 'लोहितम् एव पिण्डाकारम् आपन्न लोहितपिण्डः' (बृह. उ. ४. २. ३ वरील भाष्य) असे शंकराचार्यांनी त्याचे वर्णन केले. या योगे लोहितपिण्ड म्हणजे गोठलेले रक्त असे सुचविले आहे. मग, हृदयात मोठ्या प्रमाणात रक्त असते किंवा गोळा होते याची माहिती प्राचीन ऋषींना होती का ? या प्रश्नाचे मात्र निश्चित उत्तर देता येत नाही. ऋषींनी मानवी शरीराचे किती वेळा विच्छेदन केले असेल ते सांगता येत नाही; पण यज्ञाच्या निमित्ताने बोकडाच्या हृदयाचे अवदान अनेकदा केले होते. हृदयाचे अवदान करू लागेपर्यंत हृदयातील रक्त गोठू लागले असणार म्हणूनच त्याचे वर्णन 'लोहित-पिण्ड' असे केले. अर्वाचीन प्राणिशास्त्रानुसार बोकडाचे हृदय व मानवाचे हृदय यांचा आकार आणि कार्य यांत फरक नाही. २) लोहितपिण्ड म्हणजे गोठलेले रक्त असे आचार्यांचे स्पष्टीकरण आपण पाहिले आहेच. रक्ताप्रमाणे इतर रसही गोठलेले आहेत असे मानणे गैर नाही. ३ व ४) बाहत्तर हजार म्हणजे हजारो सूक्ष्म नाड्या सर्व शरीरभर आहेतच पण रक्त गोठलेल्या हृदयातही असंख्य नाड्या आहेत असे वाटणे अशक्य नाही. हृदयातील रक्त गोठताना तो हमरंगी व एकजिनसी गोळा होत नाही. रक्तामध्ये तरंगणारी विविध रसायने रक्त गोठताना वेगळी होऊन त्यांचा कापसाच्या धाग्यांसारख्या सूक्ष्म तंतूंचा विविधरंगी गोळा होतो. शिवाय अवदान किंवा विच्छेदन करताना लसीका (लिंफ) परिहृदयातील द्रवरूप पदार्थ हेही गोठलेले असते. या सर्व कारणांनी हृदयात रंगीबेरंगी नाड्यांचा गोळा दिसणे शक्य आहे. याचप्रमाणे सर्व शरीरभरही सहस्रावधी रंगीत नाड्यांचे अस्तित्व समजू शकते. या दोहोंना हिता नाडी असा शब्द योजला असावा. या लोहितपिण्डाला आचार्यांनी 'हृदयमांसपिण्ड' असा शब्द वापरला आहे. (छां. उ. ८.६.१, ८, ६.६ वरील भाष्य) तेथील मांस हा शब्द लक्षणेने घेतला पाहिजे.

छांदोग्य उपनिषदाच्या ३.१३.१ते६ प्रमाणे हृदयाची पाच द्वारे आहेत. चार दिशांना चार आणि ऊर्ध्व दिशेला एक. ही द्वारे म्हणजे पाच प्रमुख नाड्या असाव्यात. आदित्य, चंद्रमा, अग्नि, पर्जन्य आणि आकाश या त्या द्वारांच्या देवता. या द्वारांतून पंचप्राण आपले कार्य करतात. येथे एक गोष्ट स्पष्ट आहे की, पंचप्राणांचा उल्लेख असल्याने पाच द्वारांचा उल्लेख केला.

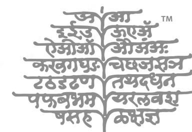
आचार्यांच्या शब्दांत हृदयाचे वर्णन पुढीलप्रमाणे करता येईल– "हृदयमिती पुण्डरीकाकारः मांसपिण्डः प्राणायतनः अनेक नाडी सुषिरः ऊर्ध्वनालः अधोमुखः विशस्यमाने पशौ प्रसिद्धः उपलभ्यते।" (तै. उ. १.६ वरील भाष्य) याचा अर्थ 'हृदय हा श्वेत कमळाच्या आकाराचा मांसपिण्ड आहे. तो अनेक (सूक्ष्म) नाड्यांनी पोकळ बनला आहे. या कमळाचा नाळ वर असून तोंड खाली आहे. यज्ञीय पशूचे विच्छेदन करताना हृदय आढळते. उपनिषदात हृदयाला कमळाची उपमा दिल्याचे क्वचित आढळत असले तरी तदनंतर मात्र ही उपमा वारंवार आढळते.

आत्म्याचे निवासस्थान

आजच्या काळात हृदयाचे महत्त्व हे रक्ताभिसरण संस्थेतील त्याच्या महत्त्वाच्या स्थानामुळे आहे. प्राचीन संस्कृत वाङ्मयात शरीरातील सर्व संस्थांचे केन्द्रस्थान हृदयच मानले जाई. प्राण, मनस्, आत्मन्, बुद्धी या सर्वांचे वसतिस्थान हृदय आहे. हृदयाच्या पाच द्वारां-तून पंचप्राण आपले कार्य करतात हे आपण पाहिले आहेच. प्राण हृदयात प्रतिष्ठित आहेत असे छांदोग्य उपनिषदात इतरत्रही सांगितले आहे. हे प्राण मुख्य प्राणाच्या किंवा पुरुषाच्या मार्गदर्शनाखाली काम करतात.[१३] पंचज्ञानेन्द्रियांद्वारा प्राणांनी जमा केलेली माहिती हृदयात गोळा होते.[१३अ]

मनस्चे वसतिस्थान पुरुषसूक्ताप्रमाणे "चन्द्रमा मनसो जातः" म्हणजे चंद्रमा मनापासून निर्माण झाला असे सांगितले. ऐतरेय उपनिषदानुसार हृदया-पासून मन व मनापासून चंद्राची निर्मिती झाली असे

अनुक्रमणिका





सांगून पुढे चंद्राने मन होऊन हृदयात प्रवेश केला असेही सांगितले.[१३] पंचज्ञानेन्द्रियांनी होणारे कार्य मनाच्या साहाय्याने होते म्हणजेच मनात साठते.[१४] हे मन म्हणजे हृदयच अशी ऐतरेय उपनिषदाची श्रद्धा आहे.[१५] नेत्रांच्या साहाय्याने झालेल्या ज्ञानाविषयी महत्त्वाची माहिती बृहदारण्यकात येते. उजव्या डोळयाचा अधिपती इन्द्र असून डाव्या डोळयाची अधिष्ठात्री इन्द्रपत्नी विराट आहे. त्यांचा संस्ताव म्हणजे मिलन हृदयात होते. हृदयातील लोहितपिण्ड हे त्यांचे अन्न. हिता नाडीचे आवरण.[१६] या लोहितपिण्डाचे वर्णन करताना शंकराचार्य म्हणतात, "खाल्लेल्या अन्नाचा स्थूल भाग खाली जातो. उरलेल्या भागाचे अग्नी पचन करतो. त्याची दोन रूपे होतात. मध्यम भागाचे लोहितादी क्रमाने शरीर बनते व सूक्ष्म भागाचा लोहितपिण्ड." एतावता, मनाचे वास्तव्य हृदयात असल्याने मनाच्या सर्व कार्यांचे आश्रयस्थान हृदयच आहे. इच्छा, बुद्धी, भावना, ज्ञान या सर्वांचे केन्द्र हृदयच मानले जाते.[१७] प्राचीन युरोपीय श्रद्धेप्रमाणे भावनांचे स्थान यकृत होते: आज मात्र मेंदू या सर्व कार्यांचे स्थान असल्याचे प्रयोगान्ती मान्य झाले आहे.

आत्म्याचे वसतिस्थान

उपनिषदांत हृदयाला महत्त्व असण्याचे एक प्रमुख कारण म्हणजे हृदय आत्म्याचे वसतिस्थान आहे. 'तो हृदयात राहतो म्हणून हृदयाला हृदय म्हणतात अशी व्युत्पत्ती छांदोग्योपनिषदात दिली आहे.[१८] येथे वास्तव्य करून आत्मा पंचप्राण, बुद्धी, मनस् यांच्या साहाय्याने शरीराचे नियंत्रण करतो. आत्मा मस्तकातून शरीरात प्रवेश करतो आणि हृदयात राहतो.[१९] येथे आत्मा स्वप्ने पाहतो आणि गाढ झोपेचाही अनुभव घेतो. सुषुप्ती अवस्थेत तो हृदयातील हिता नामक नाडीत असतो किंवा पुरितत्‌मध्ये प्रवेश करतो.[२०] आत्मा स्वप्न पाहतो किंवा झोपतो तेव्हा त्याच्यावर तेजस्‌चा प्रभाव असतो.[२१] आपण पूर्वी पाहिलेच आहे की, हृदयातील एक नाडी वर जाते. या नाडीतून उदान-वायू संचार करतो. या नाडीला नंतर सुषुम्णा म्हणू लागले. मृत्यूनंतर आत्मा या नाडीतून वर जातो व आपल्या कर्मांची फळे भोगतो.[२२] कठोपनिषदाच्या मते सुषुम्णेतून वर गेला असता आत्मा मुक्त होतो व अन्य नाडीतून उत्क्रमण झाले असता अन्य योनीत जातो.[२३] आत्म्याला जेव्हा परब्रम्हचाचा साक्षात्कार होतो तेव्हा हृदयातील ग्रंथींचा भेद होतो.[२४] म्हणजेच वासनाक्षय होऊन अपवर्गाची प्राप्ती होते.

आत्मा हृदयात राहतो याची मीमांसा वैद्यकीय क्षेत्रातील एका मित्राने अशी केली की, तीक्ष्ण शस्त्राने हृदयाचा वेध घेतला असता प्राण्याचा वध लवकर होतो. अन्य अवयवांवर आघात केला तर इतक्या सुलभतेने, झपाटयाने व खात्रीने मृत्यू येत नाही. शिकार व युद्ध या क्षेत्रांत या ज्ञानाचे महत्त्व अनन्यसाधारण आहे.

रेतस्‌चे वास्तव्यस्थान

आजच्या संदर्भात थोडी विचित्र वाटणारी गोष्ट म्हणजे रेतस् किंवा वीर्याचे स्थान हृदयच मानले आहे. संतती हृदयापासून होते अशीही श्रद्धा होती.[२५]

याखेरीज शान्तहृदय, हृदयज्ञ असेही शब्द उपनिषदांत आढळतात. त्यांचा अर्थ लक्षणेनेच घेतला पाहिजे.

वरील सर्व विवेचनावरून पुढील गोष्टी लक्षात येतात : १) आजच्या विश्वासाप्रमाणे जे हृदय आहे तेच उपनिषदांनाही अभिप्रेत आहे. २) हृदय हा एक लोहितपिण्ड असून त्यात हिता नावाच्या सहस्रावधी नाडया आहेत. ३) शरीरातील हजारो नाडया हृदयाला जोडलेल्या आहेत. ४) हृदयात छोटासा अवकाश असून तेथे आत्मा, मन, बुद्धी, इच्छा वगैरेंचे वास्तव्य असते. ५) निद्रा व स्वप्न यांचा अनुभव आत्म्याला हृदयातच येतो. ६) हृदय रेतस्‌चेही उत्पत्तिस्थान आहे. ७) रक्ताभिसरणाचे केन्द्र हृदय आहे असा उल्लेख मात्र आढळत नाही.

वैदिक, जैन, बौद्ध, आयुर्वेद व अन्य प्राचीन भारतीय वाङ्मयाचा अभ्यास करून प्राचीन शरीरशास्त्रातील हृदयाचे कार्य व स्थान यांचा अधिक तपशील मिळू शकेल.

तळटीपा–

१) सोऽद्भ्य एव पुरुषं समुद्धृत्वामूर्च्छयत् । हृदयं निरभिद्यत । हृदयान्मनः । ऐत. उप. १.१.३–४.

२) शतं च एका च हृदयस्य नाड्यः तासां मूर्धानमभिनिःसृतैका । कठ. उप. ६.१६.

हृदि ह्येष आत्मा । अत्रैतदेकशतं नाडीनाम् । तासां शतं शतम् एकैकस्याम्: । द्वासप्ततिः द्वासप्ततिः प्रतिशाखानाडीसहस्राणि । प्रश्नोप. ३.६.

३) हिता नाम नाड्यः द्वासप्ततिसहस्राणि हृदयात् पुरीततमभिप्रतिष्ठन्ते । बृह. उप. २.१.१९.
हिता नाम हृदयस्य नाड्यः हृदयात् पुरीततमभिप्रतन्वन्ति । कौषी. उप. ४.१८.
तद्यथा सहस्रधा केशो विपाटितस्तावदण्व्यः ... । कौषी. उप. ४.१८.

४) पुरीततमिति हृदयपरिवेष्टनमाचक्षते । तदुपलक्षितं शरीरमिह पुरीतत्शब्देनाभिप्रेतम् । पुरीततमभिप्रतिष्ठते इति शरीरं कृत्स्नं व्याप्नुवत्यः ... । शंकराचार्य. बृह. उप. २.१.१९.

५) अरा इव रथनाभौ संहता यत्र नाड्यः– मुण्डकोप. २.२.६.

६) अथ यदिस्मिन् ब्रह्मपुरे दहरं पुण्डरीकं वेश्म दहरोऽस्मिन्नन्तराकाशः ।
तस्मिन्यदन्तस्तदन्वेष्टव्यं तद्वाव विजिज्ञासितव्यम् । छांदो. उप. ८.१.१.
यो वेद निहितं गुहायां परमे व्योमन् । तै. उप. २.१.१.
अंगुष्ठमात्रः पुरुषः मध्ये आत्मनि तिष्ठति । तै. उप. ४.

७) हृदि ह्येष आत्मा । अत्रैतदेकशतं नाडीनाम्– आसु व्यानश्चरति । प्रश्न उप. ३.६.

८) ता वा अस्य एता हिता नाम नाड्यः यथा केशः सहस्रधा भिन्नः
तावताणिम्ना तिष्ठन्ति शुक्लस्य नीलस्य पिंगलस्य हरितस्य लोहितस्य पूर्णा ...। बृह. उप. ४.३.२०.
अथ या एता हृदयस्य नाड्यः ताः पिङ्गलस्य अणिम्नः तिष्ठन्ति
शुक्लस्य नीलस्य पीतस्य लोहितस्य ... । छांदो. उप. ८.६.१.
एते च रसानां वर्णविशेषा वातपित्तश्लेष्मणामितरेतरसंयोगवैषम्यविशेषाद् विचित्रा बहवश्च भवन्ति । बृह. उप. ४.३.२० वरील आचार्यांची टीका.
वैद्यकाद्वा वर्णविशेषा अन्वेष्टव्याः कथं भवन्तीति । छांदोग्योप. ८.६.१ शंकराचार्यांचे भाष्य.

९) यदेतदन्तर्हृदये जालकमिव ... यथा केशः सहस्रधा भिन्नः एवमेवास्य
एता हिता नाम नाड्यः ... अन्तर्हृदये प्रतिष्ठिता भवन्ति । बृह. उप. ४.२.३.

१०) बृह. उप. ४.२.३ पहा.

११) अन्नं जग्धं द्वेधा परिणमते । यत्स्थूलं तदधो गच्छति । यदन्यत्तत्पुनरग्निना पच्यमानं द्वेधा परिणमते । यो मध्यमो रसः स लोहितादिक्रमेण पांचभौतिकं पिण्डं शरीरम् उपचिनोति योऽणिष्ठो रसः स एष लोहितपिण्डः ... । बृह. उप. ४.२.३ वरील शंकराचार्यांची टीका.

१२) अन्तःपुरुषे हृदयम् । अस्मिन्हि प्राणाः प्रतिष्ठिताः । छांदो. उप. ३.१२.४.
एवमेवैष प्राणः इतरान् प्राणान् पृथगेव पृथगेव संनिधत्ते । प्रश्न. उप. ३.४.
मनोमयः प्राणशरीरनेता । मुण्डकोप. २.२.८.

१२ अ) हृदयेन हि रूपाणि जानाति हृदये ह्येव रूपाणि प्रतिष्ठितानि भवन्ति । बृह. उप. ३.९.२०.

१३) चन्द्रमा मनो भूत्वा हृदयं प्राविशत् । ऐत. उप. २.४.

१४) अन्यत्रमना अभूवं नादर्शमन्यत्रमना अभूवं नाश्रौषम् । मनसा ह्येव पश्यति मनसा शृणोति । बृह. उप १.५.३.
हृदये ह्येव रूपाणि प्रतिष्ठितानि भवन्ति । बृह. उप. ३.९.२०.

१५) यदेतद् हृदयं मनश्चैतद् । ऐत. उप. ५.२.

१६) बृह. उप. ४.२.२–३.

१७) एवं सर्वासां विद्यानां हृदयमेकायनम् । बृह. उप. २.४.११. कामा येऽस्य हृदि श्रिताः । कठ. उप. ६–१४.

१८) स वा एष आत्मा हृदि । तस्यैतदेव निरुक्तं हृदि अयमिति तस्माद् हृदयम् । छांदो. उप. ८.३.३.

अनुक्रमणिका

१९) स एतमेव सीमानं विदार्य एतया द्वारा प्रापद्यत । ऐत. उप. १.३.१२.

२०) अथ यदा सुषुप्तो भवति... हिता नाम नाड्यः ... ताभिः प्रत्यवसृप्य पुरीतति शेते . बृह. उप. २.१.१९.
आसु तदा नाडीषु सृप्तो भवति । छांदो. उप. ८.६.१.

२१) स यदा तेजसाभिभूतो भवति अत्रैष देवः स्वप्नान् न पश्यति । प्रश्न. उप. ४.६.

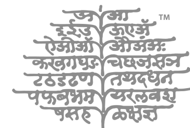
२२) अथैकया ऊर्ध्वम् उदानः पुण्येन पुण्यं लोकं नयति पापेन पापम् उभ्याभ्यामेव मनुष्यलोकम् । प्रश्नोप. ३.७.

२३) तासां मूर्धानमभिनिःसृतैका ।
तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विष्वङ् अन्या उत्क्रमणे भवन्ति । कठ. उप. ६.१६.

२४) भिद्यते हृदयग्रन्थिः ... तस्मिन् दृष्टे परावरे । मुण्डक २.२.९.

२५) कस्मिन्नु रेतः प्रतिष्ठितम् हृदय इति तस्मादपि प्रतिरूपं जातमाहुः हृदयादिव सृप्तो हृ निर्मित इति हृदये ह्येव रेतः प्रतिष्ठितं भवति । बृह. उप. ३.९.२२.







ग्रामराज्याची शोकांतिका

अ. के. पटवर्धन

महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई आणि मानसन्मान प्रकाशन, पुणे यांनी बॅ. आप्पा पंत लिखित 'मुलखावेगळा राजा' हा छोटेखानी ग्रंथ १९८६ मध्ये प्रसिद्ध केला आहे. या लेखाच्या पहिल्या भागात ग्रामराज्य प्रयोगाच्या संदर्भात, ग्रंथामधील महाराष्ट्रातील औंध संस्थानचा आधुनिक इतिहास समजून घेऊन ग्रामराज्याच्या असफल प्रयोगाचे मर्म जाणणे आणि दुसऱ्या भागात ग्राम आणि राष्ट्रव्यापी नवसमाज घडणीच्या संदर्भात वास्तववादी भूमिका घेऊन परिवर्तनाची दिशा शोधण्याचा प्रयत्न करावयाचा आहे.

'मुलखावेगळा राजा' या ग्रंथाकडे वरवर पाहिले तर प्रचंड भारतवर्षामधील एका टिचभर आकारमान असलेल्या आणि पाऊण लाख लोकवस्ती असलेल्या महाराष्ट्रातील एका तद्दन छोटयाशा संस्थानचा हा ३१५ वर्षांचा इतिहास ! त्यातही खऱ्या अर्थाने औंध संस्थानचे शेवटचे राजे श्रीमान् भवानराव आणि त्यांचे सुपुत्र प्रस्तुत ग्रंथलेखक बॅ. आप्पा पंत या दोन पिढ्यांचाच तपशीलवार इतिहास ! ! संस्थानच्या दोन पिढ्यांतील कर्तबगार व्यक्तींची जीवन चरित्रे ! ! !

तथापि, या ग्रंथाला एक महत्त्व प्राप्त होते, ते केवळ एक महत्त्वाचा ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून नव्हे, तर एका राजाने स्वातंत्र्याच्या उषःकाली नवसमाज घडविण्याचा निष्ठापूर्वक प्रयोग आरंभिला तरी त्याची परिणती यशदायी न ठरल्यामुळे लेखकाने तटस्थ मनाने त्या अपयशाची साधकबाधक चिकित्सा करण्याचा प्रयत्न या ग्रंथात केला आहे त्यामुळे. हे अपयश एखाद्या व्यक्तीचे, लोकसमूहाचे नव्हे, तर राष्ट्रव्यापी समष्टीचे आहे. ग्रंथनिविष्ट आशय हा नवप्रवर्तनातील प्रत्येक विचारी माणसाचा चिंतनविषय ठरला आहे.

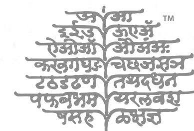
रामराज्याच्या आदर्शाची मोहिनी

भारतीय जनमानसाला रामराज्याचा आदर्श नेहमीच आकर्षक वाटत आला आहे. कालगतीचा प्रवाह अखंड चालू आहे. युगे सरली, कलियुग अवतरले, सरंजामशाही नष्ट झाली, राजसत्ता इतिहासजमा झाली, नवी उद्योगप्रधान समाजरचना आकार घेऊ लागली, ब्रिटिश संस्कृतीच्या प्रभावाखाली भारतीय जनजीवन ढवळून निघू लागले, तरी या आदर्शाची मोहिनी कायम राहिली. बदलत्या काळाशी अनुरूप रामराज्यासारखी समाजाची आदर्श घडण केवळ प्रजातंत्राधिष्ठित ग्रामराज्यच असू शकेल हे आपल्या राष्ट्रपित्याला मनोमन पटले आणि त्याने ग्रामराज्याचा आग्रहपूर्वक पुरस्कार केला.

मुलखावेगळा राजा

भारताच्या स्वातंत्र्यलढ्याच्या अखेरच्या पर्वात स्वतंत्र भारत लोकसत्ताक राज्य असणार हे स्पष्ट जाणवू लागले. भारतातील शेकडो छोटे-मोठे संस्थानिक, राजे आपली राजसत्ता, मानमरातब जाणार या कल्पनेने व्याकूळ झाले. काही संस्थानांचे विलीनीकरणही सुखासुखी झाले नाही. अशा स्थितीत पंचवीस वर्षे आधीच औंध संस्थानच्या राजाला मात्र केंद्रिकृत राज्यकारभारामुळे आणि अहंमन्य नोकरशाहीमुळे राजा कितीही प्रजाहितदक्ष असला, तरी प्रजा सुखी होत नाही म्हणून राज्याचा कारभार विकेंद्रित व प्रजातंत्राने चालणाराच असला पाहिजे असे वाटू लागले होते. बदलत्या काळाची पावले ओळखून, आपल्या राजेपणाला तिलांजली देऊन १९३९ मध्येच ग्रामराज्यनिर्मितीचा आपल्या संस्थानात अभिनव प्रयोग या राजाने महात्मा गांधींच्या सल्ल्यानुसार सुरू केला. राजसत्ता स्वखुषीने विसर्जित करून लोकांच्या हातात सत्ता सोपवायला औंधचा राजा प्रथम तयार झाला. १९४८ मध्ये या संस्थानचे विलीनीकरण विनासायास पार पडले. हा 'मुलखावेगळा राजा' ठरला. औंधचे विसर्जन भारतीय लोकशाहीला एक योगदान होते. आधुनिक महाराष्ट्राच्या घडणीचा हा राजा एक शिल्पकार बनला.

अनुक्रमणिका





मात्र अनेक पिढ्यांतून संस्कारित झालेली सरंजामशाही मनातून सत्वर जात नाही. लहानगा राजा बापू याला रडू आवरले नाही. भवानराव राजांनी कर्तव्य-कठोरपणे विलीनीकरणाच्या करारपत्रावर बुडत्या काळातील हमीपत्राचा विचार करून सह्या केल्या व निर्विकल्प मनाने दैनंदिन नित्यक्रमामध्ये ते गढून गेले. संस्थान लहान पण कार्य महान होते.

ग्रामराज्याचा सुविद्य प्रयत्न

१९३५ नंतर भारतात विविध भागांत शेतकऱ्यांच्या चळवळी सुरू झाल्या होत्या. औंध संस्थानच्या आटपाडी परिसरातील गावांतूनही शेतसारा कमी करून घेण्या-बद्दल शेतकरी संघटित होत होते. अशा वेळी प्रजाहित-दक्ष भवानरावराजांना जनतेने स्वयंशासन चालवावे हा लोकशाही विचार पूर्वीच मान्य असल्यामुळे वयाच्या ७३ व्या वर्षी २३ नोव्हेंबर १९३८ रोजी त्यांनी प्रजेने प्रतिनिधीमार्फत यापुढे ग्रामराज्याचा स्वतंत्र कारभार चालवावा अशी जाहीर घोषणा केली. वास्तविक १९१९ च्या ब्रिटिश शासन सुधारणा कायद्यान्वये स्थानिक स्वराज्य संस्थांच्या निर्मिती व विकासाचे धडे ब्रिटिश राज्यकर्त्यांकडूनच भारतीयांना दिले जात होते. परंतु ते संस्थानी भाग वगळून ब्रिटिश भारताच्या भागा-तच प्रामुख्याने होते. स्वातंत्र्याकांक्षी भारतीय जनतेला लोकशाही तत्त्वावरील स्वयंशासित कारभाराची अपूर्वाई वाटत असली, तरी राजेशाहीत शतकानुशतके वावर-लेल्या संस्थानिकांना आणि त्यांच्या परंपराप्रिय प्रजेला या कल्पनांचे विशेष प्रेम नव्हते. अशा काळात केवळ औंधसारख्या छोटया संस्थानच्या राजालाच फक्त ही अंतस्थ प्रेरणा जागवीत होती. हा उदात्त विचार प्रत्य-क्षात आणण्याचा जाणीवपूर्वक आणि एकमेव प्रयत्न केवळ याच राजाने केला.

ग्रामराज्य-रामराज्य

ग्रामराज्याच्या यशस्वी अंमलबजावणीसाठी महात्मा गांधींनी राजाला समक्ष भेटीत तपशीलवार सूचना दिल्या होत्या. पं. नेहरूंचे प्रोत्साहन होते. मात्र ग्राम-राज्याचा रीतसर कारभार चालण्यासाठी नवी घटना तयार होणे आणि प्रतिनिधींच्या निवडीसाठी प्रजा साक्षर होणे या दोन गोष्टी अगत्याच्या होत्या. पहिल्या आघाडीवर मॉरिस फ्रेडमन, रावबहादूर गोडबोले, संस्थानचे दिवाण यांनी मोठे परिश्रम घेऊन २० जानेवारी १९३९ पर्यंत घटना तयार केली. म. गांधी, पं. नेहरू यांनी त्याला मान्यता दिली. साक्षरता मोहिमेच्या दुसऱ्या आघाडीवर आप्पा भागवत, आप्पा पंत, रावसाहेब पटवर्धन, शंकरराव देव, तात्या शिखरे आणि अनेक कार्यकर्ते यांनी अथक परिश्रम घेऊन चार महिन्यांत सत्तर टक्के जनता साक्षर केली. २१ जानेवारी १९३९ पासून नव्या घटनेचा अंमल सुरू झाला. जून १९३९ मध्ये ७० ग्रामपंचायती आणि ५ तालुका पंचायतींच्या निवडणुका होऊन औंधचे नवे कौन्सिल तयार झाले. ग्रामराज्यव्यवस्थेचा पहिला पंतप्रधान म्हणून राजाने राजपुत्र बॅ. आप्पा पंत यांची नेमणूक केली. औंधच्या प्रजातंत्र स्वतंत्र स्थानिक प्रशासनाला सुरुवात झाली. दोन वर्षांत नव्या राज-वटीची घडी सुस्थिर झाली. त्यानंतर पंतप्रधानपदी आलेल्या रामाप्पा बिद्री यांनी १९४७ पर्यंत संस्थान पूर्णतः कर्जमुक्त केले. पण मध्यन्तरी दुसऱ्या जागतिक महायुद्धाचा भडका, चले जाव आंदोलन, संपूर्ण देशाचे स्वातंत्र्य या घटना वेगाने घडत होत्या. १९४२ पासून पुढे औंध संस्थान हे भारतीय क्रांतिकारकांचे आणि भूमिगत कार्यकर्त्यांचे एक आश्रयस्थान बनले होते. भारत स्वतंत्र झाल्यानंतर १९४८ मध्ये औंध संस्थान संघराज्यात विलीन झाले. स्वतंत्र भारताने स्थानिक स्वराज्य संस्थांमार्फत लोकशाही सत्तेच्या विकेंद्रिकरणाचे तत्त्व पुरस्कारले असले, तरी सत्तेच्या केंद्रिकरणावरच भर अधिक राहिला. त्यामुळे औंधचे स्वतंत्र ग्रामराज्य टिकून राहू शकले नाही. ग्रामराज्यनिर्मितीचा पहिला-वहिला प्रयोग अंतिमतः अधुराच राहिला.

ग्रंथाच्या सातव्या प्रकरणाच्या शेवटी प्रचंड दुःख आणि संघर्षानंतर तरी विकेंद्रित ग्रामराज्याची पद्धती (रामराज्याचा अभिनव आदर्श नमुना) अंमलात येऊ शकेल का ? की केव्हाच हे शक्य होणार नाही ? असा सवाल ग्रंथलेखकाने समस्त वाचकांपुढे ठेवला आहे.

नवसमाजनिर्मितीचे उत्तरदायित्व

प्रस्तुत ग्रंथात उपसंहार प्रकरणामध्ये लेखकाने तीस वर्षांनंतरच्या आजच्या भारतीय समाजाचे ग्राम-राज्याच्या नेमके विरोधी वाटणारे चित्र रेखाटले आहे. सर्वत्र सत्ताभिलाषा वाढून दिल्लीपासून गल्लीपर्यंत सत्ता, संपत्तीचा उपभोग घेणाऱ्या नव्या राजांचे पेव फुटले आहे. देशातील गरिबी, बेकारी हे प्रश्न कायम राहिले आहेत. गुन्हेगारी आणि भ्रष्टाचार मोठ्या

प्रमाणात बोकाळला आहे. यंत्र-तंत्रयुगामुळे भोगाची आसक्ती वाढली आहे. थोडक्यात, स्वतंत्र देशाचे लौकिक सामर्थ्य थोडेफार वाढले, ही गोष्ट खरी असली तरी चाळीस वर्षांत समाधानी आणि सुसंस्कृत समाज आपल्याला निर्माण करता आला नाही याबद्दल खंत प्रकट केली आहे. तसेच शुमाकर या अर्थतज्ज्ञाच्या 'स्मॉल इज ब्युटिफुल' या विधानाचा, जर्मनीमधील ग्रीन पार्टीचा, बाबा आमटे यांच्या आनंदवनाचा, सुंदरलाल बहुगुणींच्या चिपको आंदोलनाचा, औंध प्रयोगावरील इंदिरा रोदरमुंड यांच्या ग्रंथाचा, असे अनेक संदर्भ देऊन भारतातील नव्या पिढीच्या युवकांना लेखकाने जागृत होण्याचे आवाहन केले आहे आणि नवसमाजनिर्मितीचा हवाला त्यांच्यावर सोपविला आहे.

ग्रंथाची महत्ता

ग्रंथलेखक बॅ. आप्पा पंत औंधमधील ग्रामराज्य-निर्मितीच्या प्रयोगात स्वतः एक बिनीचे शिलेदार आणि संस्थानचे राजपुत्र असल्याने त्यांच्या अनुभवाचे बोल हे ग्रामराज्याची निर्मिती आणि ग्रामराज्याची शोकांतिका या संदर्भात मोलाचे ठरतात. भारताच्या आजच्या परिस्थितीत बहुसंख्य नागरिक अस्वस्थ असल्यामुळे प्रत्येकाला अंतर्मुख आणि विचारप्रवृत्त करायला हा ग्रंथ खात्रीने प्रेरक ठरेल. शिवाय हा ग्रंथ म्हणजे केवळ एक महत्त्वाचा ऐतिहासिक दस्तऐवज नव्हे आणि केवळ एक कलात्मक साहित्यकृती नव्हे. परंतु दोन्हींपैकी काही निश्चित आहे असे सामान्य वाचकालाही वाटेल.

औंध संस्थानात पाचव्या दशकात करण्यात आलेला नवसमाजनिर्मितीचा अभिनव असा ग्रामराज्याचा प्रयोग आणि आज चाळीस वर्षांनंतर संपूर्ण भारतीय समाजाचे नैराश्यजनक सामाजिक जीवनाचे चित्र ह्या उभय घटनांचा एकत्रित परामर्श घेऊन ग्रामराज्याची विकेंद्रित समाजव्यवस्थाच अंतिमतः फलदायी, सुरक्षित आणि सामान्य नागरिकाला समाधान देणारी ठरेल असे ग्रंथलेखकाने सूचित केले आहे असे स्पष्ट दिसते. मात्र भारतात हे निश्चितपणे घडेल का ? आणि कसे घडायचे ? असे प्रश्न उपस्थित केले आहेत.

आजची भारताची स्थिती दोलायमान आहे. ती समाधान देणारी नाही हे खरे आहे. तथापि भारतीय समाजाच्या नियोजनात गांधीवादाचा आदर्श, व्यावहारिक पातळीवर नाकारला जाऊन त्याची जागा यंत्र–तंत्राभिमानी नेहरूवादाने घेतली. त्याचा तो काहीसा अटळ परिणाम आहे. त्याचे काही लाभही आपल्याला मिळाले आहेत. तेव्हा आता यंत्र-तंत्राधिष्ठित व्यक्ति-निरपेक्ष संघटनांतून जगड्व्याळ कार्यपूर्ती करणारी औद्योगिक समाजरचना श्रेयस्कर की सुसंस्कृतता आणि समाधानी वृत्ती जोपासणारी विकेंद्रित ग्रामव्यवस्था श्रेयस्कर यांतील निवड अधिक वस्तुनिष्ठ दृष्टीने आपल्याला करावी लागेल व त्यानुसार नवसमाज-निर्मितीला दिशा द्यावी लागेल हे स्पष्ट आहे.

त्यासाठी प्रथम जेथे ग्रामराज्यव्यवस्था प्रयोग अंमलात आणला गेला तेथील सद्यःस्थिती काय आहे हे समजून घेतले पाहिजे. भारताच्या नव्या पंचायत-राज्यव्यवस्थेत पूर्व औंध संस्थानचा सर्व सलग भूभाग आज तालुका पंचायत राहिला आहे का ? ग्रामराज्य-रचनेच्या पहिल्या चार महिन्यांत या भागातील सत्तर टक्के जनता साक्षर झाली होती. ती पुढील दोन वर्षांत पूर्ण साक्षर झाली असणार. अशा स्थितीत आज औंधचा सर्व भाग पूर्ण साक्षर आहे का ? औंध ग्राम-राज्यव्यवस्थेच्या दुसऱ्या पंतप्रधानाने १९४७ पर्यंत संस्थान पूर्णतः कर्जमुक्त केले होते. तर आज औंध तालुका आर्थिक विकासाच्या सहा पंचवार्षिक योजना पार पडल्यानंतर आर्थिक दृष्ट्या पूर्ण स्वावलंबी बनला आहे का ? औंध तालुका पंचायत समितीचा शासनकारभार तरी आज सत्तालोलुप व्यक्तींपासून अलिप्त आहे का ? महात्मा गांधीप्रणीत ग्रामराज्यामध्ये अभिप्रेत असलेली आर्थिक समृद्धी, सुसंस्कृतता आणि माणुसकी याने संपन्न असा औंधचा छोटासा समाज आज साकार झाला आहे का ? याबद्दल 'मुलखा-वेगळा राजा' मध्ये काहीच माहिती नमूद केलेली नाही. हा लेख लिहीत असताना या संदर्भात काही माहिती उपलब्ध झाली नाही. त्यामुळे एकूण प्रश्नांची वस्तु-निष्ठ चिकित्सा करणे कठीण झाले आहे.

अर्थात, ही माहिती उपलब्ध नसली तरी अंदाज असा आहे की, भारतात इतरत्र जी सद्यःपरिस्थिती आहे, बहुतांशी तशीच परिस्थिती सध्याच्या औंध तालुक्याची असावी. जर हे खरे असेल, तर ते अधिक धक्कादायक आहे. भारतात इतरत्र जे चित्र दिसत आहे त्याला कारण या समाजघडणीची सूत्रेच अलग आहेत. पण औंध संस्थानच्या ग्रामराज्य प्रयोगात स्वातंत्र्य-लढ्यातील शेकडो निष्ठावान, सुबुद्ध आणि निःस्वार्थ कार्यकर्त्यांनी आपले श्रम वेचून या समाजाचे लोक-



शिक्षण केले होते. नव्या विकेंद्रित समाजनिर्मितीसाठी मजबूत पायाभरणी करून दिली होती. हेच प्रयत्न निष्ठेने पुढे पंचायतराज्यव्यवस्थेशी बेमालूम जुळवून घेऊन चालू राहिले असते, तर आजच्या दोलायमान परिस्थितीतही ग्रामराज्याचा एक आदर्श नमुना आपल्यासमोर राहिला असता. नवनिर्माणाची नवी वाट निःशंकपणे अनुसरता आली असती. पण हे घडले नाही. म्हणून औंधचा प्रयोगही ग्रामराज्याची शोकांतिका आहे असे म्हणण्यावाचून गत्यंतर नाही. ग्रामराज्याचा प्रयोग असफल झाला या दुःखापेक्षा ग्रामराज्यनिर्मितीच्या प्रयोगाचा मार्गच मुळात चुकीचा होता, या निष्कर्षाप्रत यावे लागण्याचे दुःख अधिक तीव्र आहे.

भारतात एस. के. डे यांची समूह विकासाची प्रायोगिक योजना, बहुगुणींचे चिपको आंदोलन, बाबा आमटे यांचे आनंदवन असे प्रयोग सफल ठरले आहेत. असे काही उपक्रम नेहमीच यशस्वी होत आले आहेत आणि पुढेही होतील. पण असे प्रयोग संपूर्ण राष्ट्राच्या घडणीला आकार देण्यासाठी पुरेसे समर्थ ठरत नाहीत हे स्पष्ट झाले आहे. अशा वेळी सूक्ष्म आणि स्थूल पातळीवरील नवसमाजघडणीच्या संदर्भात काही नव्या सूत्रांचा वेध घेण्याआधी देशकालमान परिस्थितीचा थोडक्यात परंतु नेमका अन्वयार्थ लावता आला पाहिजे.

स्वातंत्र्योत्तर भारतीय समाजरचनेवर नेहरूवादाचा निर्णायक ठसा राहिला याबद्दल फारसे दुमत होणार नाही. त्याचा परिणाम मोठ्या उद्योगांची पायाभरणी मजबूत होऊन आपला देश औद्योगिक उत्पादन मोठ्या प्रमाणावर करू लागला आणि जगाच्या औद्योगिक नकाशात सातव्या क्रमांकाचे स्थान मिळवू शकला. अंतरिक्ष क्षेत्रात भारताचे तीन उपग्रह भ्रमण करू लागले. देश अणुउत्पादन करू लागला. देशांतर्गत रेल्वे, रस्ते, वीजपुरवठा, बँकिंग, आकाशवाणी, दूरदर्शन इत्यादी सुविधांची वाढ होऊन आर्थिक समृद्धी ठळकपणे दिसेल असे चित्र साकार झाले. विज्ञान आणि तंत्रविज्ञानाच्या जागतिक स्पर्धेत भारत दुर्लक्षिला जाईल अशी स्थिती राहिली नाही. हे सर्व पाश्चात्त्य तत्त्वप्रणाल्या, विज्ञान आणि तंत्रविज्ञान यांची या देशाने कास धरली म्हणूनच घडू शकले. हे नेहरूवादी धोरणाचे लाभ आहेत. पण याबरोबरच शहरांची वाढ झपाट्याने झाली; तेथे समृद्धी आली, ग्रामीण भाग बहुतांशी मागास राहिले. ज्या मानाने देशाचे शहरीकरण झाले त्या मानाने शहरी समस्या अधिक तीव्रतर झाल्या. देशातील दारिद्र्य, बेकारी, आर्थिक विषमता यांबाबत कोणताच गुणात्मक बदल झाला नाही. किंबहुना या आर्थिक समस्या अधिकच गंभीर बनल्या. सत्तालोलुपता, राजकीय गुंडगिरी, करचुकवेगिरी, भ्रष्टाचार, काळा पैसा या गोष्टींना ऊत आला. एकूण समाजजीवन आर्थिक समृद्धीबाबत आशावादी पण गतिमान समाजातील समस्यांवर मात करण्याच्या बाबतीत गलितगात्र आणि किंकर्तव्यमूढ बनले. परिणाम सार्वत्रिक असमाधान !

भारतीय समाज सामाजिक–आर्थिक परिवर्तनाच्या गतिमानतेमध्ये एका अशा टप्प्यावर येऊन ठेपला आहे की आता त्याला माघारीचा रस्ता बंद झाला आहे आणि पुढचा मार्ग स्पष्टपणे दिसत नाही. असे का घडले ?

याचे प्रमुख कारण दीर्घकाल परकीय दास्यामध्ये चाकोरीमय जीवन जगणाऱ्या या समाजाला ब्रिटिश संस्कृतीची संजीवनी मिळाली. इंग्रजी भाषा आणि इंग्रजी संस्कृतीचे आकर्षण या समाजाला इतके वाटले, की त्याला काहीशी आत्मविस्मृती जडली. आपले स्वत्व, आपली क्षमता आणि आपली परिवर्तनशीलता यांचा समुचित अनुबंध या समाजाला निर्माण करता आला नाही. जगभरच्या इझम्स्च्या कल्लोळात हा समाज गुरफटला आणि प्रवाहपतित बनला. पुनरुत्थानाच्या पहिल्या आविष्कारात आत्मस्मृती जागृत होती म्हणून नेतृत्वानेही संयम, त्याग आणि बलिदान या मूल्यांच्या आधारे परकीय दास्य संपवून राजकीय स्वातंत्र्य संपादन केले. अभूतपूर्व अशी रक्तविहीन राज्यक्रांती सिद्ध झाली. पुनरुत्थानाच्या दुसऱ्या आविष्कारात बहुशः आत्मविस्मृती होऊन अनुकरणशीलता वाढली. बाह्य उपचारांच्या साह्याने समाजाचे आर्थिक बळ वाढविणे शक्य झाले पण त्याच्या जोडीला राष्ट्रप्रेम, आर्थिक शहाणपण आणि उद्योगशीलता या मूल्यांच्या साहाय्याने आत्मनिर्भरता आणि सामाजिक न्यायसंवर्धन करता आले नाही. येथे नेतृत्व थिटे पडले.

पाश्चात्त्य लोकशाहीचा वास्तव अर्थ आपल्याला समजला असता तर अनावर सत्ताभिलाषा आणि राजकीय गुंडगिरी जोपासली गेली नसती. समाजवादाचा नेमका आशय आपल्या ध्यानात आला असता तर खाजगी मालमत्तेचा अनिर्बंध हक्क, करचुकवेगिरी

आणि काळ्या पैशाचा पूर या गोष्टींना राजरोस मान्यता मिळू शकली नसती. कायद्याच्या राज्याचा मूळ अर्थ समजला असता, तर गुंडांचे राज्य आणि कालापव्यय करणारी न्यायालयीन यंत्रणा निर्माण झाली नसती. उदार शिक्षणाचा बाजवी अर्थ समजला असता, तर शैक्षणिक दर्जा खालावला नसता. आर्थिक वृद्धि-वादाची समज आली असती, तर सार्वजनिक क्षेत्रातील उधळपट्टी आणि श्रीमंत आणि सामान्यांमध्ये अनावश्यक उपभोगवृत्तीची वाढ झाली नसती. याचा अर्थ प्रत्येक समाजाला सैद्धांतिक विचार, त्यातील मूलभूत आशय पारखून आपल्या पद्धतीने अंमलात आणता आले नाहीत तर धादांत फसवे ठरतात हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे.

पाश्चात्त्य व पौर्वात्य उद्योगप्रधान देशांनी पुढचे पाऊल म्हणून व्यक्तिनिरपेक्ष नोकरशाही संघटनांची संस्थात्मक यंत्रणा उभारायला सुरुवात केली आहे. त्यामुळे व्यक्तीच्या वृत्ती-प्रवृत्ती भिन्न असल्या, तरी कार्यपूर्ततेमध्ये खंड पडत नाही. ठरावीक पद्धतीने यंत्रवत कामकाज सुरू राहते. सरंजामी उत्पादनपद्धतीची जागा जेथे भांडवलशाही उत्पादन पद्धतीने घेतली आहे तेथे अशा संस्थात्मक यंत्रणा अपरिहार्य आणि वाजवी ठरतात. जेथे सरंजामी उत्पादन पद्धती ठाण मांडून कायम आहे तेथे अशा संस्थात्मक यंत्रणा विकृत बनण्याचा धोका असतो.

नवसमाजघडणीच्या संदर्भात वरील सर्व गोष्टींचा ऊहापोह एवढ्यासाठी, की सैद्धांतिक तत्त्वप्रणाल्या केवळ तत्त्वबोधासाठी असतात, अंमलपद्धती निर्धारणासाठी नसतात. प्रत्येक समाजाला अंमलपद्धती स्वतंत्रपणे शोधावी लागते. आधुनिक भारताच्या सर्वांगीण विकासाच्या नियोजनात प्रामुख्याने याच गोष्टींकडे दुर्लक्ष झाले आहे. त्यामुळेच समस्यानिवारणाच्या बाबतीत आपल्याला नेमके मार्ग सापडत नाहीत. आणि आपला प्रगतीचा मार्ग कुंठित झालेला अनुभवाला येतो.

प्रत्येक समाजाची एक साधारण नीतिमत्ता अथवा जीवनाची मूलभूत मूल्ये असतात. प्रदीर्घ इतिहास असलेल्या भारतीय समाजाला अशी नीतिमत्ता जरूर आहे. त्या चौकटीत नवीन ज्ञानाच्या जोरावर हा समाज उदंड प्रगती करू शकेल. ते या समाजाचे अंगभूत सामर्थ्य आहे. पण त्यासाठी केवळ परकीय आदर्शांची उचलेगिरी पुरेशी नाही. ते आदर्श इथली भूमी आणि लोक यांच्या मगदुराप्रमाणे स्वतंत्रपणे जोपासता आले पाहिजेत.

ही स्वतंत्र वैचारिक बैठक पायाभूत धरून आता सूक्ष्म पातळीवरील ग्रामसमाज आणि स्थूल पातळीवरील भारतीय राष्ट्ररूप समाजाची, युगधर्माकडे पाठ न फिरवता, भौतिक सुखसमृद्धीला पारखे न होता, सुसंस्कृतता आणि माणुसकीवर आधारलेली समाजव्यवस्था कशी साकार करता येईल याचा एकेकशः स्थूल आराखडा सुचविता येईल.

ग्रामव्यवस्था

ग्रामव्यवस्थेचा सूक्ष्म पातळीवरचा गट खेडे, तालुका, जिल्हा यांपैकी कोणता असावा याबद्दल एकच एक भूमिका घेता येणे अवघड आहे. परंतु स्थानिक भागातील साधनसामग्रीचा एकत्रित विचार करून विकासार्थ करावयाच्या वाढत्या प्रमाणातील गुंतवणुका, सतत वाढते उत्पादनफल देणाऱ्या ठरतील अशा क्षेत्राची 'सुसंस्कृत, स्वावलंबी समाज' निर्मितीसाठी गट म्हणून निवड करता येईल.

अशा गटांतील शेतसारा, प्राप्तीकर, विक्रीकर, स्थानिक कर इत्यादी स्वरूपांतील एकूण वार्षिक महसुली उत्पन्न जेवढे असेल त्याच्या पाचपट इतकी रक्कम या गटाला राज्यशासनाकडून आगाऊ विकास कर्ज म्हणून मिळावे. हे कर्ज पुढच्या पाच वर्षांत आपल्या उत्पन्नातून हा गट व्याजासह फेड करील. पहिली पाच वर्षे परतफेड नसावी व व्याजाचा दर निम्मा असावा. गटाचे वार्षिक महसुली उत्पन्न गटाकडेच जमा होईल. सर्व प्रशासकीय व विकासशील खर्च गटउत्पन्नातूनच केले जावे. तांत्रिक व व्यवस्थापकीय मार्गदर्शन राज्य वा केंद्र स्तरावरून केले जावे. हा गट आपल्या एकूण वार्षिक महसुली उत्पन्नाच्या वीस टक्के भाग राज्य वा केंद्राकडून पुरविल्या जाणाऱ्या व्यापक सेवांचा अधिभार म्हणून राज्यतिजोरीत जमा करील. दहा वर्षांत गट आर्थिक दृष्ट्या स्वावलंबी होऊन वाढत्या उत्पन्नाचा पाच टक्के आणखी अधिभार अकराव्या वर्षापासून सहन करील.

गटामधील एकूण लोकसंख्येमध्ये क्रियाशील लोकसंख्येपैकी ज्यांना पूर्ण रोजगार उपलब्ध नाही त्यांना पूर्ण वेळ रोजगार पुरविण्याची जबाबदारी विकास गट पार पाडील. त्यासाठी या गटात दोन-तीन मोठे उद्योग गरजेप्रमाणे मध्यम व लघु, तसेच कुटिरोद्योग उभारले

जातील. शेती आणि पारंपरिक उद्योगांचे व्यवस्थापन आणि बाजवीकरण गटपातळीवरून केले जावे. गटाजवळ स्थानिक उपलब्ध श्रम, उपलब्ध काम व उपलब्ध करावयाचे काम यांचा वार्षिक रोलिंग प्लॅन असेल. गटातील एकूण स्थावर-जंगम मालमत्ता, वार्षिक उत्पन्न, वार्षिक खर्च, नव्याने निर्माण झालेली मालमत्ता व दरसाल उत्पादन वाढीचा दर यांचा ताळेबंद गटाजवळ असेल.

गटपातळीवर स्थानिक विकास गरजांच्या बाबींची अग्रक्रमी यादी तयार केली जाईल व क्रमशः दहा वर्षांत या गरजांची पूर्तता केली जाईल. स्थानिक साधनसामग्री आणि तिचा किफायतशीर विनियोग याबाबत गटाला पूर्ण स्वायत्तता असावी. गटाच्या स्वावलंबी विकास योजनेचा मुख्य भर, माणसाकडून केले जाणारे कोणतेही लहान-मोठे श्रम उत्पादक श्रम म्हणून गणले जातील, त्याचा रास्त मोबदला प्रत्येकाला मिळत राहील, उपभोग-बचतीचे रास्त गुणोत्तर राखले जाईल, पुनर्गुंतवणुकीद्वारा श्रम सधन बनतील, शेतीचा विकास साधला जाईल पण तीस ते चाळीस टक्के श्रमाची उपजीविका याच व्यवसायातून होईल, मनुष्याचा मोकळा वेळ, त्याच्या मनोवृत्ती आणि कार्यशक्ती उन्नत होतील यासाठी विनियोगात आणला जाईल. श्रमामधूनच आपला सर्वांगीण विकास होतो याचा अनुभव प्रत्येक मनुष्यमात्राला येईल आणि प्रत्येकाचे श्रम, त्याचे कुटुंब, गाव, प्रदेश राष्ट्रघडणीशी जखडले गेले आहेत याची जाण सर्वांना येईल, अशा सर्व गोष्टींवर विशेषेकरून राहील.

गटामध्ये विकास योजनांच्या अंमलबजावणीसाठी अनेक यंत्रणा उभारल्या जातील. या सर्व यंत्रणांचा समन्वय साधणारे गाव, तालुका व जिल्हा स्तरावर प्रत्येकी दहा सदस्यांचे मंडळ राहील. प्रत्येक स्तरावर पंचायत राज्याची यंत्रणा स्वतंत्रपणे असू शकेल. दोन्ही घटक सहकार्याने कार्य करतील. निर्णायक अधिकार मात्र स्थानिक मंडळींचे राहतील. शक्य तेथे पंचायत राज्य-यंत्रणा पुनर्संघटित केली जाईल व द्वित्व विसर्जित होईल. नोकरशाही यंत्रणेचेही बाजवीकरण अंमलात आणले जाईल.

अशा तऱ्हेने विकास गटांना आवश्यक तेवढी पूर्ण स्वायत्तता मिळाली, तर रचनात्मक तपशीलाच्या बाबतीत वाव ठेवून स्वायत्त, स्वावलंबी, सुसंस्कृत आणि माणुसकीवर अधिष्ठित समाधानी पण सतत प्रगतीकडे झेपावणारा, ग्रामराज्यामध्ये अभिप्रेत असलेला समाज निर्माण करणे शक्य आहे. आधुनिक विज्ञान आणि तंत्रविज्ञानाच्या युगात दहा-पंधरा वर्षांचा कालावधी समाज घडविण्यास पुरेसा ठरेल असे वाटते.

राष्ट्रराज्यव्यवस्था

स्वतंत्र भारत सध्या आर्थिक विकासाच्या उड्डाणावस्थेत आहे. लोकशाही संस्थांद्वारा प्रशासन चालविण्याचे या समाजाचे पुरेसे प्रशिक्षण झालेले आहे. मात्र राष्ट्र-जीवनातील विविध गटांची समरसता व एकसंधता निर्माण झाली नाही. राष्ट्रीय उत्पन्नाचे न्याय्य वाटप अद्याप होऊ शकले नाही. तसेच गुन्हेगाराला शासन आणि निरपराध्याला निश्चितपणे संरक्षण देणारी कायदा–सुव्यवथा अंमलात येऊ शकली नाही. किंबहुना याबाबतीत विरोधी दिशेने पावले पडत आहेत. केवळ या तीन आघाड्यांवर योग्य दिशेने वळण देता आले, तरी सुसंस्कृतता आणि माणुसकीवर आधारलेला स्वावलंबी, समाधानी राष्ट्ररूप समाज निर्माण होऊ शकेल.

यासाठी सर्व अल्पसंख्याक आणि हितसंबंधी गटांना ते राष्ट्राचे घटक असल्याने पूर्ण संरक्षण आणि अभय असल्याचा विश्वास दिला पाहिजे आणि प्रत्यक्षात त्याप्रमाणे न्याय आणि नीती राखली गेली पाहिजे. समान नागरी कायदा त्वरित अंमलात आणला जावा. याला विरोध असलेल्या मुस्लिम अल्पसंख्याक गटाला विश्वासात घेऊन समज दिली जावी की स्वातंत्र्यानंतर तीस वर्षे भिन्न कायदा ठेवून अल्पसंख्याकांच्या कल्याणात विशेष भर पडली नाही. आता आगामी तीस वर्षे समान नागरी कायद्याने अल्पसंख्याकांचे अधिक हित होते का याचा प्रामाणिक प्रयत्न करून पाहू. या कायद्याचा अंमल हानीकारक होणार नाही याची शाश्वती द्यावी. भाषिक आणि प्रादेशिक गटांनाही राष्ट्रजीवनाशी एकरूप होता यावे म्हणून विशेष प्रयत्न करावे.

आर्थिक आघाडीवर ग्रामीण भागाच्या स्वावलंबनावर प्रमुख भर असावा. सार्वजनिक क्षेत्रांतील उद्योगांमधील अवाजवी खर्च टाळून कार्यक्षमता वाढविण्यावर भर असावा. बेकायदेशीर मार्गाने अर्थार्जन करणारे व्यवसाय समूळ नष्ट करणारी प्रबळ यंत्रणा उभारावी. करचुकवेगिरी करणारांची अतिरिक्त मालमत्ता जप्त करावी आणि त्यांना योग्य शासन द्यावे. अकुशल,

अर्धकुशल आणि कुशल श्रमांचे किमान वेतन निर्धारित करावे. ग्रामराज्यव्यवस्थेमार्फत किमान वेतनाची व पूर्ण रोजगाराची हमी द्यावी. सर्व श्रमिकांमध्ये उत्पन्न–उपभोग–बचत–गुंतवणूक व श्रमसुधार यांचे आर्थिक शहाणपण निर्माण करणारे राष्ट्रव्यापी लोकशिक्षण करावे.

राजकीय पक्षांनी आचारसंहिता पाळून राजकीय स्वार्थासाठी होणाऱ्या जातीय दंगली टाळल्या पाहिजेत. निवडणुकांचे अर्थकारण बदलून त्याला आर्थिक समबलांमधील स्पर्धा असे स्वरूप आणावे. मागास जातीजमातींना आणि आर्थिक दुर्बलांना शिक्षणासाठी सर्वतोपरी साह्य करावे परंतु शैक्षणिक गुणवत्तेबाबत तडजोड होऊ नये. शिक्षण हे कार्यकुशलता, सचोटी, निर्भयता व जीवनविषयक उदात्त दृष्टी इत्यादी सद्‌गुणांची वाढ करणारे असावे. राष्ट्रप्रेम वृद्धिंगत करणारे लोकशिक्षण द्यावे. नियोजित पालकत्वाचा पुरस्कार करणाऱ्या स्त्रीपुरुषांना प्रोत्साहने द्यावीत.

अशा प्रकारे कार्यक्रम आणि त्याचे आविष्कृत परिणाम याबद्दल विश्वासार्हता वाढविणारे राष्ट्रसंघटनाचे सुजाण प्रयत्न सुरू झाले तर जात-पात, धर्म, भाषाभेद गळून पडून एकसंध, पुरोगामी, कार्यशक्ती चेतविणारा आणि प्रगतीची सर्व क्षेत्रे पादाक्रांत करणारा सुसंस्कृत, माणुसकीवर आधारलेला समाधानी राष्ट्रव्यापी समाज साकारणे शक्य आहे.

थोडक्यात, राष्ट्राचे आगामी धोरण रूर्बनायझेशन म्हणजे ग्रामीण भागांचे वाजवी नागरीकरण साधणारे असावे लागेल. त्यासाठी देशाच्या साधनसामग्रीचा विनियोग सत्तर टक्के ग्रामविकास व तीस टक्के नगरविकास या प्रमाणात होणे इष्ट ठरेल.

निष्कर्ष

आधुनिक समाजांच्या प्रगतीचे सामर्थ्य इतके वाढले आहे की अमेरिकेमधील एक प्रसिद्ध उद्योगपती म्हणतो, 'जेवढी कामगिरी सोपविली जाईल त्यापेक्षा अधिक कार्य प्रत्यक्षात करणारी केवळ वीस माणसे मला मिळाली तर या संपूर्ण देशाचा कारभार मी अत्यंत कार्यक्षमतेने चालवीन.' भारतात अशा कार्यक्षमतेची माणसे आहेत. सामान्य जन अधिक कष्ट करायला तयार आहेत. आवश्यकता आहे केवळ साक्षेपी नेतृत्वाची आणि आत्मविश्वासाची !

रूर्बनायझेशनच्या धोरणातूनच ग्रामराज्य आणि राष्ट्रराज्य या सूक्ष्म आणि स्थूल घटकांत सुसंवाद निर्माण होऊन संपन्न, समाधानी समाज आकार घेईल. यासाठी प्रदीर्घ काळ प्रतीक्षाही करावी लागेल असे नाही. आगामी पंचवीस वर्षांत ही घटना शक्यप्राय आहे.



अनुक्रमणिका





श्रीकृष्णचरित† (१)

भाऊ धर्माधिकारी

युद्धाच्या सुरुवातीला अर्जुनाला विषाद उत्पन्न होऊन त्याने युद्ध न करण्याचे ठरविले तेव्हा श्रीकृष्णाने त्याला युद्धाला प्रवृत्त करण्याकरिता जो बोध योगयुक्त होऊन केला तो गीताबोध वगैरे वर्णन महाभारतात, अनुगीतेत व मग तिचाच अनुवाद इतरत्र वाचून व ऐकून गीतेविषयी एक अंधश्रद्धा मनात उत्पन्न होते आणि त्या श्रद्धेतूनच गीतेतील प्रत्येक वचन आपण पाहू लागतो. मागील दोन प्रकरणांत 'अर्जुनविषाद' हा प्रसंग आणि मग तदनुषंगिक गीताबोध हा क्षेपक कसा ठरतो हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला. आता ज्या श्रीकृष्णाच्या तोंडी अनेकतत्त्वविवेचनरूप गीतोपदेश घालण्यात आला आहे त्याची विचारसरणी एकूण कशी होती, त्याचा स्वभाव, शील काय होते, म्हणजे एकंदरीने त्याचे 'चरित' म्हणजे वागणूक कशी होती ते आपण समजून घेण्याचा प्रयत्न करू.

एक गीता सोडली तर श्रीकृष्णाच्या तोंडी भारतात आलेला प्रत्येक बोध राजनीतीचा आणि क्षत्रिय धर्माचाच असल्याचे आढळून येते. महाभारतातील शांतिपर्व इत्यादी पर्वे सौतीची आहेत, व्यास किंवा वैशंपायन यांची नव्हेत असे संशोधन भारताचार्य श्री. चिं. वि. वैद्य यांनी केले आहे आणि ते बहुधा सर्वमान्य झाले आहे. पण शांतिपर्व इत्यादी पर्वे ही भारती युद्धानंतरची आहेत. त्यांत श्रीकृष्णाची भूमिका पूर्वीच्या भूमिकेहून अगदी भिन्न असणे साहजिक आहे. म्हणून भारती युद्धकाल सुरू होऊन पांडवांना राज्यप्राप्ती होईपर्यंतची त्याची भूमिका हीच महत्त्वाची व आपल्या विचाराला उपयोगाची आहे. कारण गीता ही याच काळातली आहे. हा शोध घेण्याचे कारण हे की, गीतेत श्रीकृष्णाला तीन ठिकाणी 'योगेश्वर' असे संबोधले आहे (गीता १०.१७, ११.४, १८.७५ व ७८) व या योगेश्वराने योगवृत्तीने सारा गीतोपदेश केला असे शेवटी संजयाच्या तोंडी शब्द घातले आहेत ('योगं योगेश्वरात् कृष्णात् साक्षात्कथयतः स्वयम्). तेव्हा श्रीकृष्ण हा योगेश्वर कसा होता आणि त्यासंबंधी भारतात जे कृष्णचरित आले आहे त्यात कोठे पुरावा मिळतो का ते आपल्याला धुंडाळून पाहायचे आहे. हे पाहणे आवश्यक अशासाठी की, गीतेतच ३ ऱ्या अध्यायात 'श्रेष्ठ पुरुषांचा जो जो आचार होतो त्याचेच सर्वसाधारण जनसमाज अनुकरण करतो, तो जे प्रमाण म्हणून पुढे ठेवतो तेच लोक सगळीकडे लागू करतात' (श्लोक २१), 'लोक सर्व रीतींनी माझ्या मार्गाचे अनुसरण करतात' (अ. ४.११) असे म्हटले आहे. भारत–महाभारतात श्रीकृष्ण ही व्यक्ती असामान्य लोकधुरीण मानली गेलेली होती. त्याच्या अलौकिक कार्यामुळेच भारत घडले. श्रीकृष्ण नसता तर पांडव हे कौरवांशी युद्ध छेडण्याला उद्युक्त झाले असते काय, अशी शंका घेण्याला जागा आहे. कित्येक अगदी कटोकटीच्या आणि परिस्थितीला कलाटणी देण्याच्या प्रसंगी श्रीकृष्णाचाच प्रभाव कारणीभूत झालेला आहे असे दिसून येते. त्यामुळे भारतात श्रीकृष्णाला असाधारण महत्त्व प्राप्त होणे स्वाभाविक होते. आणि युग पालटविण्याचे असे काम करणारा पुरुषच अवतारी मानला जातो ही गोष्ट आजतागायत लागू आहे– याच देशात आणि हिंदू समाजातच नव्हे तर जगात इतरत्रसुद्धा. गीताबोध या महापुरुषाच्या तोंडी घातला गेल्यामुळेच तो 'भगवद्गीतोपनिषद्' बनला. म्हणून या श्रेष्ठ पुरुषाचे योगेश्वरपणाचे दर्शन महाभारतात कोठे व कसे होते ते पाहण्याची जिज्ञासा साहजिकच उत्पन्न होते. त्याकरिता मी सबंध महाभारत अभ्यासले आणि त्याच्या चरित्राचा मागोवा घेत गेलो. महाभारतात आलेले कृष्णचरित्राचे एकूण एक उल्लेख

† श्री. भाऊ धर्माधिकारी यांच्या 'गीताचिकित्सा' ह्या आगामी ग्रंथातील हे प्रकरण लेखकाच्या सौजन्याने प्रसिद्ध करीत आहोत. नवभारताच्या फेब्रुवारी व मार्च १९८८ ह्या महिन्यांच्या अंकांत प्रसिद्ध झालेले लेख ह्याच ग्रंथातील एक प्रकरण होते. –संपादक

मी गोळा केले. तेच मी आता मांडत जाणार आहे, म्हणजे वाचणाऱ्यालाही स्वतःला त्या दृष्टीने तात्पर्य काढणे सोपे जाईल.

हे आलोडन करताना एक गोष्ट प्रमाणभूत म्हणून मी सतत मनात बाळगली आहे की, भारताचार्य श्री. चि. वि. वैद्य यांनी भारत-महाभारताविषयीची चिकित्सा करून जे सिद्ध केले आहे की व्यासांचे 'जय' नावाचे इतिहास-काव्य होते, वैशंपायनांनी त्याचा विस्तार करून 'भारत' बनविले आणि सौतीने आणखी पुष्कळ भर त्यात घालून 'महाभारत' बनविले ते मी गृहीत धरलेले आहे. 'जय', 'भारत' व 'महाभारत' यांची सरमिसळ जरी झालेली असली तरी व्यासांचे व अर्थात त्यांचे शिष्य वैशंपायन यांच्या तोंडी बसलेले ओजस्वी कथानक बहुतेक ठिकाणी स्पष्ट जाणवते व सौतीचा पुराणकथनाचा पसाराही जाणवून येतो. येथे आपल्याला अभिप्रेत आहे तो 'जय' नावाचा व्यासोक्त इतिहास आणि तो अर्थात पांडवांच्या राज्यभ्रष्टतेपासून युद्धोत्तर राज्यप्राप्तीपर्यंतच असणार हे उघड आहे. तेवढ्या घटनाकाळापुरतेच भारतात जे कृष्णचरित आले आहे ते व्यासोक्त समजून तेवढेच मी येथे देत आहे. मुख्यतः भारतटीकाकार नीलकंठांनी निवडलेली व गीता प्रेस, गोरखपूर यांनी प्रसिद्ध केलेली आवृत्ती मी या कामाकरिता पसंत केली आहे.

भारतात श्रीकृष्ण हे पात्र बऱ्याच उशिरा येते, म्हणजे पांडव लाक्षागृहातून सुखरूपपणे गुप्त रीतीने बाहेर पडून द्रौपदीच्या स्वयंवराला हजर राहिले तेव्हा त्या स्वयंवरमंडपात जमलेल्या राजपुरुषांत कृष्ण व बलराम यांची नावे प्रथम येतात (आदि. १८५.१६–२०). तेथे वननिवासी तपस्व्यांच्या वेषात पाच पांडव आपल्या अंगच्या तेजाने उठून दिसत होते. ते ब्राह्मण समाजातच जाऊन बसले होते. पण कृष्णाची चौकस दृष्टी चौफेर फिरताना त्याच्या नजरेला ते दिसले आणि त्याने हळूच बलरामाला पांडव तेथे आल्याचे सांगितले. या काळात कृष्ण हा बलरामादी यादवांसह द्वारकेत राहात होता.

अर्जुनाने 'मनात श्रीकृष्णाचे स्मरण करून' मत्स्यवेध करून द्रौपदीला जिंकले तेव्हा हा कोण उपटसुंभ ब्राह्मण राजपुत्रीला घेऊन चालला आहे असे वाटून क्षत्रिय राजे त्याला अडविण्यासाठी उठले. त्यांत कौरवही होते. अर्जुनाशी झोंबाझोंबी चालली तेव्हा भीम मध्ये पडला आणि त्याने कौरवांना झोडपून काढले. त्या वेळी कृष्ण व बलराम पुढे झाले आणि त्यांनी राजे लोकांची समजूत घातली. राजे लोक निघून गेले. मग कृष्ण बलरामासह कुंभारवाड्यात जेथे पांडव उतरले होते तेथे त्यांना जाऊन भेटला. द्रुपदाने पाची पांडवांशी द्रौपदीचा विवाह लावून दिला त्या प्रसंगी कृष्णाने भेटी पाठविल्या (आदि. १९८.१३–१९).

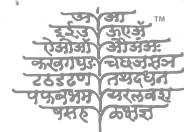
पांडवांवर श्रीकृष्णाचे किती गाढ प्रेम होते ते कर्णाच्या धृतराष्ट्र-दुर्योधनाशी झालेल्या मसलतींत कर्णाच्या तोंडून व्यक्त होते. कर्ण म्हणतो : "द्रव्य, नाना तऱ्हेचे भोग, नव्हे राज्यसुद्धा पांडवांकरिता टाकून द्यायला कृष्ण तयार होईल." (आदि. २०१.१६)

विदुर हा भेटी व आहेर घेऊन द्रुपदराजाकडे येतो तेव्हा त्याला तेथे कृष्णही भेटतो. तेथे पांडवांनी पुढे हास्तिनपुराला यावे अशी धृतराष्ट्रराजाची इच्छा विदुर सांगतो तेव्हा, "ततोऽब्रवीत् वासुदेवो गमनं रोचते मम। यथा वा मन्यते राजा द्रुपदः सर्वधर्मवित्॥" (वासुदेव म्हणाला की, पांडवांनी जावे हे मला पसंत आहे, अर्थात द्रुपदराजा सर्व धर्म जाणणारे आहेत, त्यांना वाटेल तसे करावे). यावरून वडिलांचा मान राखून आपले मत कसे सांगावे तो आचारधर्म कृष्ण जाणत होता हे दिसते.

हास्तिनपुरी गेल्यानंतर धृतराष्ट्र पांडवांकरिता खांडवप्रस्थाचे राज्य देण्याचे घोषित करतो तेव्हा कृष्ण म्हणतो : "महाराज, आपण तसे केलेत तर ते योग्यच होईल. कौरवांचे यश त्यामुळे वाढेल. आपण तत्काळ तसे करावे." असे सांगून त्याने धृतराष्ट्राला ती गोष्ट लागलीच अमलात आणायला लावली. यातून कृष्णाचा चाणाक्षपणा व चातुर्य दिसून येते. कारण दुर्योधनादी सल्लागारांच्या चिथावणीने तो केव्हा आपले मत बदलेल त्याचा नेम नव्हता.

इंद्रप्रस्थ नगराची स्थापना वेगाने करायला लावून श्रीकृष्ण द्वारकेला परत जायला निघाला तेव्हा युधिष्ठिर त्याला म्हणाला, "कृष्णा, तुझ्या प्रसादाने हे राज्य मला मिळाले. तुझ्या साहाय्यामुळेच हे पूर्वी अस्तित्वात नसलेले राष्ट्र आता शत्रूंना आक्रमण करण्याला कठीण असे झाले. आम्ही पांडव तुझ्यामुळेच राज्यावर बसलो. शेवटी पांडवांचा आधार तूच आहेस."

अनुक्रमणिका





धर्मराजाचा द्रौपदीशी एकान्त भंग केल्याबद्दल अर्जुन १२ वर्षे नगर सोडून फिरत राहतो आणि फिरत फिरत तो प्रभासक्षेत्री येतो. तेथे तो आपला सखा कृष्ण याला भेटतो व उभयता द्वारकेला जातात. तेथे सुभद्रेला पाहून अर्जुन मोहित होतो. त्याची ही मनःस्थिती कृष्ण बरोबर ओळखतो आणि तो विनोदाने त्याला म्हणतो : "अरे, तू वनवासी होऊन फिरणारा ना ? मग कामविकाराने तुझ्या मनाला भुरळ कशी पडते ?" आणि पुढे कृष्णच त्याला 'सुभद्रेचे हरण करून तिला घेऊन जा " असा सल्ला देतो.

अर्जुन सुभद्रेचे हरण करून तिला रथातून पळवून नेत असताना सर्व यादव हा आपला अपमान मानून लढण्याकरता उठतात. पण कृष्ण मात्र शांत व मौनच राहतो. तेव्हा बलराम यादवांना म्हणतो : "हा कृष्ण गप्प बसला आहे, त्याचे मत जाणल्याशिवाय तुमचा राग आणि गर्जना फुकट आहेत. कृष्णाला जे पसंत ते तुम्ही तत्परतेने करावे. कृष्णा, तू गप्प राहून नुसता बघत काय राहिला आहेस ?" तेव्हा कृष्ण धर्मार्थयुक्त वचन बोलतो : "अर्जुनाने यादवकुळाचा अपमान केला आहे असे तुम्ही का समजता ? त्याने आमचा मानच केला आहे याविषयी मला संशय नाही. सात्पत हे द्रव्यलोभी आहेत असे अर्जुन मानीत नाही आणि स्वयंवर आहे तेथे बळजोरी होऊ शकत नाही असे तो मानतो. बरे, कन्येला पशूप्रमाणे मानून तिचे दान करावे याला कोण अनुमोदन देईल ? कोण सभ्य मनुष्य आपल्या अपत्याचा विक्रय करील ? हे सर्व अर्जुनाने लक्षात घेतले असावे आणि म्हणून त्याने साहस करून धर्माने कन्येचे हरण केले आहे. आणि हा संबंध उचितही वाटतो म्हणून त्वरा करून धनंजयाची समजूत घालावी आणि त्याला आनंदाने परत घेऊन यावे असे माझे निश्चित मत आहे." (आदि. २२०. २–११)

हा उतारा देण्याचे कारण संयुक्तिकपणे आणि समजुतीने आपले मनोगत कसे साधावे ही कलाही कृष्णामध्ये होती हे कळावे. कृष्णाच्या या सल्ल्याप्रमाणे अर्जुन-सुभद्रेचे लग्न द्वारकेत झाले. अर्जुनाने बारा वर्षांतील उरलेला आपला काळ द्वारकेतच काढला आणि तो परत गेला. सुभद्रेला घेऊन बलरामादी यादवांसहित श्रीकृष्ण बराच आहेर घेऊन इंद्रप्रस्थात आला. त्यात त्याने मथुरा देशच्या पुष्कळ दूध देणाऱ्या गायीही दिल्या. हे सर्व करून बलरामादी यादव द्वारकेला परत गेले. वासुदेव मात्र इंद्रप्रस्थात अर्जुनासह मृगया इत्यादी करीत काही काळ राहिला. याच काळात अभिमन्यूचा जन्म झाला. कृष्णाचा तो लाडका होता.

खांडवप्रस्थात इंद्रप्रस्थ नगरी वसविल्यानंतरदेखील पुष्कळ भाग अरण्याचा राहिला होता तेथे अधिक वसती करण्यासाठी ते वन जाळण्यात आले. कथा अशी की, अग्नीने ते वन खाद्य म्हणून मागितले आणि अग्नीकडूनच शस्त्रास्त्रे मिळवून पांडवांनी अग्नीला त्या वनाचा स्वाहाकार करण्याला परवानगी दिली आणि अग्नीने ते यथेच्छ जाळले. तेथे राहणाऱ्या वन्य जमातींशी त्यांना युद्ध करावे लागले. त्या जमातींच्या साह्याला इंद्र आला. इंद्राशीही अर्जुन व कृष्ण लढले आणि त्यांनी देवांचाही पराभव केला. त्यांच्या पराक्रमावर संतुष्ट होऊन इंद्र त्यांना 'वर मागा' म्हणाला तेव्हा कृष्णाने मागितले, "प्रीतिं पार्थेन शाश्वतीम्" (पार्थाशी माझा सतत स्नेह राहो).

जंगल जाळून वसाहतीला ते क्षेत्र योग्य करीत असता अर्जुनाने मय नावाच्या असुराला अग्नीपासून व श्रीकृष्णापासून वाचविले त्याविषयी कृतज्ञता म्हणून मयाने अर्जुनाला विचारले, "मी तुमचे कोणते काम करू ?" अर्जुन म्हणाला, "आमच्यावर सदोदित लोभ ठेव म्हणजे झाले. 'कृतमेव त्वया सर्वम्'." पण मयाने आग्रहच धरला तेव्हा अर्जुन म्हणाला, "कृष्णाचे काम काय असेल ते कर म्हणजे ते मला पावले." त्याने कृष्णाला विचारले. कृष्णाने क्षणभर विचार केला आणि सांगितले, "एक सुंदर असे सभागृह बांधून दे, ते असे झाले पाहिजे की ते बघून माणसे चकित झाली पाहिजेत." मग मयाने तशी सभा बनविण्याचे पत्करले. कृष्णाने काय विचार केला ? मय हा उत्तम दर्जाचा अभियंता– म्हणजे स्थपति– म्हणजे एंजीनियर होता. त्याच्याकडून काम घ्यायचे तर ते त्या प्रकारचेच काम घेतले पाहिजे, हा विचार सुचण्याइतकी चातुरी कृष्णात होती.

श्रीकृष्ण खांडवप्रस्थात पांडवांसह काही काळ सुखाने राहून द्वारकेला जायला निघाला. जाताना त्याने कुंतीची व युधिष्ठिराची अनुज्ञा घेतली, कारण युधिष्ठिरापेक्षा तो वयाने लहान होता. जाताना सुभद्रेला त्याने 'अर्थं तथ्यं हितं वाक्यं लघु युक्तं अ-त्तरम्' असा उपदेश केला. मग द्रौपदी व धौम्यमुनी यांना तो भेटला. आणि गरुडचिन्हांकित सुवर्णरथात

तो जाऊन बसला. या रथात गदा, चक्र, खड्ग, शार्ङ्गधनुष्य ही आयुधे ठेवलेली होती. राजा युधिष्ठिराने प्रेमाने कृष्णाचा सारथी दारुक याला बाजूला केले आणि आपण घोड्याचे लगाम हाती घेतले. अर्जुन कृष्णाच्या एका बाजूला बसून त्याच्यावर चवरी ढाळू लागला. नकुल-सहदेवही चवऱ्या ढाळू लागले. अशा थाटात श्रीकृष्ण त्या सर्व भावांसह निघाला. अर्धा योजन गेल्यानंतर त्याने त्या सर्व भावांना निरोप दिला आणि युधिष्ठिराला आदरपूर्वक नमन करून आणि भीम-नकुल-सहदेवांना आलिंगन देऊन तो पार्थाला कडकडून भेटला. पुन्हा आपण येऊ असे आश्वासन त्याने दिले (सभा. २).

काही काळ लोटल्यानंतर राजसूय यज्ञ करण्याची युधिष्ठिराला इच्छा झाली. पण हे हिताचे होईल का याविषयी त्याने आपल्या इतर मित्रराजांचे व ऋषींचे मत घेतले. कारण राजसूय यज्ञ म्हणजे यज्ञ करणारा राजा स्वतःला सम्राट मानून अनेक राजांना जिंकून मांडलिक करतो. या बाबतीत कृष्णाचा सल्ला घेणे योग्य असे मनात आणून त्याने दूताला त्याच्याकडे पाठविले आणि त्याकरिता कृष्ण इंद्रप्रस्थाला येऊन युधिष्ठिराला भेटला. आत्या धर्मराजाने पित्यासमान त्याचा सत्कार केला (पांडव हे कृष्णाचे आतेभाऊ). मग त्याने त्याला यज्ञाबद्दल विचारले. तो म्हणाला, "सल्ला देणारे कोणी स्नेहामुळे दोष पाहात नाहीत, कोणी स्वार्थी हेतूने मला प्रिय असलेले बोलतात. तूच एक असा आहेस की कसलाही हेतू मनात न ठेवता, कामक्रोध सोडून जे यथायोग्य असेल तेच सांगशील" (सभा. १३. ४९–५१).

यावर कृष्ण म्हणाला, "युधिष्ठिरमहाराज, राजसूय करायला लागणाऱ्या सर्व गुणांनी तू युक्त आहेस. क्षत्रियांनी असा कुलसंकल्प आज्ञा देऊन केलेला तुला माहीतच आहे. एक मात्र आहे. तिकडे जरासंध राजाने अनेक राजांना आपल्या बळाने जिंकून स्वतःला अभिषेक करून घेतला आहे. सर्व राजांवर सगळीकडून आक्रमण करून तो सर्वश्रेष्ठ होऊन बसला आहे. अनेक राजांनी सम्राट म्हणून त्याला मान्य केले आहे. पंडुराजाचा मित्र म्हणविणारा यवनाधिपती भगदत्त हासुद्धा त्याला सम्राट मानतो. मात्र तो आतून तुला अनुकूल आहे. ज्याला मी पूर्वी न मारता सोडून दिले, तो स्वतःला पुरुषोत्तम म्हणून चेदिदेशात मिरवितो; जो माझे चक्रचिह्न वापरतो आणि जो लोकांत 'वासुदेव' म्हणून प्रसिद्ध आहे तो वंग, पुण्ड्र, किरात या देशांवर राज्य करणारा पौण्ड्रक हाही जरासंधाला मिळालेला आहे. तसेच राजे भीष्मक (रुक्मिणीचा पिता) हेही जरासंधाचे प्रेमी आहेत. आमच्यासारखे त्यांचा मान ठेवणारे त्यांचे संबंधी म्हणून त्यांच्यावर प्रेम करीत असताना सुद्धा ते जरासंधाचे नेत्रदीपक यश बघून आपले कुल व बल यांकडेही दुर्लक्ष करून जरासंधाच्या सेवेत असतात. आणखी अनेक भोजकुळातले यादव राजे जरासंधाच्या भयाने इतस्ततः पांगले आहेत. काही काळापूर्वी मूर्ख कंसानेदेखील जरासंधाच्या दोन मुलींशी लग्न केले होते. त्या बळावर पोकळ डोल मिरवीत कंसाने आपल्या ज्ञातीतल्या क्षत्रियांना पराभूत करून श्रेष्ठत्व मिळविले होते. असे त्याने अतिशय वाईट धोरण ठेवले होते. तो दुरात्मा भोजराजकुळातील वृद्धांना ताप देत होता. त्या वृद्धांनी ज्ञातीचे रक्षण व्हावे म्हणून त्या क्रूराला आहुकाची सुंदर मुलगी दिली होती. मी बलरामाच्या मदतीने कंसाला मारून ज्ञातिकार्य केले. परंतु जरासंधाच्या स्वारीचे भय निर्माण झाले तेव्हा कमीतकमी अठरा यादवकुळांनी ठरविले की जरासंध हा हंस आणि डिंभक या अत्यंत बलिष्ठ आणि शस्त्रांनी अवध्य असलेल्या बंधूंच्या साहाय्याने आम्हाला अजिंक्य झाला आहे, म्हणून त्याच्याशी आम्ही लढणार नाही, कारण आम्ही कदापि त्याला मारू शकणार नाही. पुढे हे दोन बंधू एकमेकांचे मरण ऐकून यमुनेत प्राणत्याग करून नष्ट झाले. ते मेल्याने जरासंध उदास होऊन आपल्या राजधानीला परत गेला आणि आम्ही पुन्हा मथुरेत राहू लागलो. पण कंसाची बायको जी जरासंधाची मुलगी ती आपल्या बापाकडे जाऊन 'आमच्या पतीच्या मारेकऱ्याला मारा' असे एकसारखी चिथावू लागली तेव्हा मग आम्ही पूर्वीच जो विचार करून ठेवला होता तो मनात आणून दुःखी मनाने वेगवेगळे होऊन, सारी संपत्ती मथुरेतच टाकून, जरासंधाच्या धास्तीने आमची मुले, ज्ञातिबांधव यांच्यासह पूर्व दिशेकडे पळालो. रैवत पर्वताच्या पार्श्वभूमीवर शोभणाऱ्या कुशस्थलीपुरीचा आसरा घेऊन तेथे आम्ही स्थायी झालो. तेथे आम्ही देवांनासुद्धा प्रवेश करणे कठीण असा दुर्ग बांधला. त्या दुर्गातील स्त्रियासुद्धा युद्ध करू शकतील अशा तयार आहेत, मग वृष्णिवीरांची तर गोष्टच काय ? तेथे

अनुक्रमणिका

आम्ही निर्भय होऊन राहात आहोत. अशा रीतीने रैवतक पर्वताच्या आश्रयाने आम्ही सामर्थ्यसंपन्न झालो आहोत. आमच्या कुळात अठरा हजार बांधव आहेत. म्हणून तू सदा सम्राटगुणांनी युक्त असलेला सर्व क्षत्रिय-कुळात स्वतःला सम्राट करण्याला योग्य आहेस, तथापि जोवर जरासंध जिवंत आहे, महाबलिष्ठ आहे तोवर तुला राजसूय यज्ञ करणे शक्य होणार नाही असे माझे मत आहे. त्याने गिरिव्रजात सर्व राजांना जिंकून वंदिस्त करून ठेवले आहे. आम्हीसुद्धा त्याच्या भयाने त्या वेळी मथुरा सोडून द्वारावतीला आलो. महाराज, जर तुला हा यज्ञ करायचा असेल तर त्या राजांना मुक्त करण्याचा आणि जरासंधाचा वध करण्याचा प्रयत्न कर. अन्यथा ते कार्य करण्याच्या भरीस पडू नकोस."

कृष्णाचे हे बोलणे मी येथे सविस्तर दिले याचे कारण त्याची, त्या काळातल्या व त्या काळच्या राजकीय परिस्थितीच्या संदर्भात, जुलमातून व दास्यातून बाहेर पडण्याची आणि लोकांना सोडविण्याची अंतःप्रेरणा व प्रयत्न, त्याची राजकारणी दृष्टी आणि पटुत्व, आणि स्वसामर्थ्य वाढविण्याच्या बाबतीतील त्याचे धोरण यांचे यातून चांगले दर्शन होते. कृष्ण यादवांचाच नव्हे तर लोकांचा पुढारी म्हणून कसा मान्यता पावत गेला ते यातून कळते. आणि आपले मत स्पष्टपणे देण्याचा निर्भीडपणाही यातून दिसून येतो.

यावर युधिष्ठिर म्हणाला.

" उक्तं त्वया बुद्धिमता यन्नान्यो वक्तुमर्हति ।
संशयानां हि निर्मोक्ता त्वन्नान्यो विद्यते भुवि ॥
(सभा. १५.१)

"(बुद्धिमान असा तू जे बोललास ते दुसरा कोणी बोलू शकणार नाही. संशयातून सोडविणारा या जगात तुझ्यावाचून दुसरा कोणी नाही.) परंतु शम हेच मी श्रेष्ठ समजतो. शम (म्हणजे शांती-)मुळेच माझे क्षेम होईल. जर मी सम्राटपदाचा प्रयत्न करू लागलो तर हे क्षेम प्राप्त करू शकणार नाही असे मला वाटते. जरासंधाच्या भयाने आणि दुष्ट प्रवृत्तीने आम्ही धास्तावलेलेच होतो. प्रभो, तू तर दुर्धर्ष, तुझ्या बाहुबळाचा मला आधार. तुलाच जर जरासंधाची इतकी धास्ती वाटते तर मी स्वतःला बलवान कसा मानू ? तू, बलराम, भीम किंवा अर्जुन यांच्याकडून तो मारला जाईल की नाही हे कळावे म्हणून मी पुनःपुन्हा ते विचारीत आहे. केशवा, आमच्या सर्व कार्यात तुलाच मी प्रमाण म्हणून मानले आहे."

यावर भीम म्हणाला, " जो राजा काहीच उद्यम करीत नाही तो वारुळासारखा कोसळून पडतो. कृष्णात राजनीती आहे, माझ्यात बळ आहे, धनंजयात जय आहे. आम्ही तिघे तीन अग्नींप्रमाणे मगध राजाला आटोपू. "

कृष्ण म्हणाला, "युधिष्ठिरा, तुला सर्वांना ताब्यात ठेवता येईल अशा लक्षणाचे साम्राज्य पाहिजे म्हणतोस, त्याची प्राप्ती धर्म, अर्थ आणि राजनीती या लक्षणांनीच होईल. बृहद्रथाचा पुत्र जरासंध हा तुला सम्राट होण्याला आड येणारा आहे हे तू जाण. क्षत्रियांची शंभर घराणी त्याच्याविषयी मित्रभाव बाळगीत नाहीत, म्हणून तो त्यांच्यावर बळजोरीनेच सत्ता चालवितो. या शंभरांपैकी शहाऐंशी राजांना त्याने आपल्या हुकमतीखाली एकत्र आणले आहे. चौदा उरले आहेत. त्यांना तो क्रूरपणानेच वागविणार आहे. यात त्याला जो अडथळा करील, त्याला उजळ यश प्राप्त होईल. जो जरासंधाला जिंकेल तो निश्चयेकरून सम्राट होईल." (सभा. १५. १४–२५)

परंतु युधिष्ठिर सम्राटपदाकरिता कृष्णाला आणि आपल्या भावांना या साहसात गमवायला तयार नव्हता. तो म्हणाला "या सम्राटपदाच्या मागे लागण्यापेक्षा मला अत्यंत कठीण असा हा राजसूय सोडून देणेच ठीक वाटते." पण अर्जुनाला हे बोलणे आवडले नाही. तो म्हणाला, "राजन, शत्रूला जिंकण्याची ज्याची वृत्ती आहे आहे असा वीर्यवान पुरुष कुल, ऐश्वर्य इ. गुणांनी विहीन असला तरी तो शत्रूंना हरवू शकतो. सर्व गुणांनी संपन्न असूनसुद्धा पुरुष निर्वीर्य असेल तर तो काय करू शकणार ? सर्व गुणांना शोभा पराक्रमामुळेच असते. बलवंतात लाचारी तसाच मोह हे त्याचा नाश करण्याला कारणीभूत होतात. म्हणून ज्याला विजय मिळवायचा आहे त्याने हे दोन्ही दुर्गुण टाकले पाहिजेत. जरासंधाचा नाश आणि राजांचे रक्षण जर या यज्ञाच्या निमित्ताने झाले तर त्याहून उत्तम ते काय ? कामाला प्रारंभच केला नाही तर आपण गुणहीन आहो असे ठरेल. गुण निःसंशय असताना, राजन, गुणहीनता का पत्करायची ? शम ठीक म्हणता तर मुनींची काषाय वस्त्रे मागाहून घेता येण्याजोगी आहेतच. पण

अनुक्रमणिका

साम्राज्य जर शक्य करायचे असेल तर आपण शत्रूंशी लढले पाहिजे." (सभा. १६. १०–१७)

कृष्णाने अर्जुनाला या उद्‌गारांबद्दल शाबासकी दिली. तो म्हणाला, "मरण रात्री येणार की दिवसा ते आपल्याला माहीत नाही, आणि युद्ध न केल्याने कोणी अमर झाला आहे असेही आम्ही ऐकलेले नाही. म्हणून शास्त्रोक्त राजनीतीला धरून शत्रूवर चढाई करून जाण्याने शूर पुरुषांच्या हृदयाला संतोष होतो. योग्य राजनीती आणि आपली हानी न होणे हे दोन्ही जमले तर ते उत्तम पाऊल होय. ही दोन्ही जमली तर दोन प्रतिस्पर्धी पक्षांत असमानता निर्माण होते. शत्रूत आणि आपल्यात समानता होता कामाची नाही. अयोग्य राजनीती आणि उपाययोजनेचा अभाव या योगाने युद्धात फार क्षय होतो. समसमानतेमुळे दोघांपैकी कोणाचा जय होणार, जय होणार की नाही अशी संशयावस्था उत्पन्न होते. हा विचार करून आम्ही राजनीतीचा आश्रय करून शत्रूच्या देहाच्या प्रत्यक्ष निकट गेलो तर नदीच्या लोंढ्यापुढे झाडाची जी गत होते तशी त्याची आम्ही का न करू शकू ? आम्ही आमच्या उणिवा न दाखवून देता शत्रूच्या उणिवांवर जर हल्ला चढविला, व्यूह रचलेल्या अति बलवान अशा शत्रुसैन्यांशी लढा देऊ नये अशी बुद्धिमंतांची नीती आहे ती मलाही पटते, म्हणून आम्ही शत्रूच्या घरात कोणाला जाणीव न देता जर प्रवेश केला, तर ते काही निंदास्पद होणार नाही. शत्रूच्या देहावर आक्रमण करून आम्ही आमचा हेतू साध्य करू शकू. किंवा जरासंधाला उघड लढाईत मारीत असता त्याच्या उरलेल्या सैनिकांच्या हाती आम्ही जर मारले गेलो तरी ज्ञातीचे रक्षण करता करता मेल्यामुळे आम्हाला स्वर्गाची प्राप्ती होईल" (सभा. १७.१–१०)

कृष्णाच्या या भाषणातून त्या काळच्या भारत देशात कोण राजे कोणाकडे कितपत झुकले आहेत, खरा बलवान शत्रू कोण आहे आणि त्याचे पारिपत्य करण्याकरिता लागणारे मित्रबळ कोठून कसे मिळेल, राजनीतीत शत्रु-मित्रांशी वागण्याची धोरणे कोणती मान्य झालेली आहेत, आपले बळ कोणत्या रीतीने कामी लावले असता ते कमीतकमी खर्च होऊन शत्रूचा आपल्याला बीमोड करता येईल, या सर्व राजकारणाचे, राजकारणी डावपेचांचे, राजकारणाला आवश्यक ती सर्व चहूबाजूंची माहिती अद्ययावत ठेवण्याचे ज्ञान आणि कौशल्य त्याच्या ठिकाणी किती आणि कसे होते ते लक्षात येते, तसेच त्यातून त्याचे क्षत्रशील प्रकट होते. स्वतःच्या राजनीतीबद्दल त्याला पुरा आत्मविश्वास होता आणि त्या बळावर त्याने 'भीम व अर्जुन यांना विश्वस्त ठेव ('न्यासः') म्हणून माझ्याकडे सोपव' अशी युधिष्ठिराला विनंती केली होती. यावरून जरासंधाचा नाश ही कृष्णाने आपल्या आयुष्यातील एक इतिकर्तव्यता मानली होती हे दिसून येते.

पुढे कृष्ण, भीम व अर्जुन असे तिघे ब्राह्मणवेष घेऊन जरासंधाकडे जाऊन पोचले आणि कृष्णाने आपण तिघे कोण आहोत हे त्याच्यापुढे उघड करून व्यक्तिगत मल्लयुद्धाचे त्याला आह्वान दिले. असे आह्वान खरा मल्ल आणि क्षत्रिय कधीच नाकारू शकत नाही हे कृष्णाला माहीत होते आणि जरासंध लढण्यासाठी तुल्यबळ म्हणू भीमाचीच पसंती करणार हेही त्याला ठाऊक होते. तसे त्यांचे द्वंद्व (मल्ल) युद्ध झाले आणि कृष्णाने भीमाला संकेत करून जरासंधाला कसे मारायचे ते सुचवून भीमाकडून त्याचा वध करविला. कृष्णाने या कृतीने अनेक अत्याचारग्रस्त राजांना मुक्त केले आणि युधिष्ठिराचा राजसूयाचा मार्गही निष्कंटक केला. केवळ कृष्णाच्या चिकाटीमुळे आणि बुद्धिचातुर्यामुळेच हे अचाट काम कमीत कमी संहार होऊन थोडक्या काळात यशस्वी होऊ शकले. अर्थात यात साहसाचा भाग बराच होता आणि ते साहस अंगावर घेण्याइतके कृष्णात धैर्य होते. जरासंधाला मारले तरी त्याच्या मुलालाच त्याने राज्यावर बसविले आणि त्याचा स्नेह जोडून तिघे इंद्रप्रस्थाला परत आले. परत येताच कृष्ण युधिष्ठिराला म्हणाला, "युधिष्ठिरा, माझ्या विश्वासावर सोपविलेली ही तुझ्या भावांची ठेव सुखरूप परत घे !"

याच पर्वात जनमेजय राजाने विचारल्यावरून वैशंपायनांनी त्याला जरासंधाचे कृष्णाशी वैर का याचा इतिहास सांगताना कृष्णजन्मापासूनची सारी कथा– कृष्ण द्वारकेत स्थायी होईपर्यंतची–सांगितली. भारतात आलेल्या या कृष्णचरित्रात आणि भागवतपुराणातील कृष्णचरित्रात काही प्रमुख घटनांच्या बाबतीत फरक आढळतो. भारतातील कृष्णचरित्रात–

(१) मथुरेचा राजा कंस हा गोपलोकांना फार त्रास देत होता. ते सर्व गोप पुढे कृष्णाभोवती संघटित झाले आणि कृष्णाने कंसाचा पिता उग्रसेन–ज्याला कंसाने बंदीत टाकले होते–त्याच्या संमतीने आपल्या

सैन्यानिशी कंसाशी युद्ध करून युद्धात त्याला ठार केले व फिरून उग्रसेनाला गादीवर वसविले;

(२) कंस हा जरासंधाचा जावई, तेव्हा जावयाच्या वधाने खवळून जाऊन जरासंधाने आपल्या प्रचंड सैन्यबळाने मथुरेवर चढाई करून यादवांचा पराभव केला, उग्रसेनाला पदच्युत केले आणि कंसाच्या मुलाला गादीवर बसविले.

या दोन घटना अशा वेगळ्या रूपांत आढळतात. भागवतपुराणातील कथेने कृष्णाविषयी अनेक अपसमज मनात उत्पन्न होतात ते भारतातील कथेने दूर होतात व कृष्ण निष्कलंक स्वरूपात आपल्यापुढे उभा राहतो.

युधिष्ठिराला सम्राटपदाची मान्यता देऊन यादवांच्या तर्फे कृष्णाने राजसूय यज्ञाच्या वेळी द्वारकेहून अमाप धन व सेना इंद्रप्रस्थाला आणली. मग कृष्णासह पांडव एकत्र बसले तेव्हा कृष्णाला युधिष्ठिर म्हणाला, "कृष्णा, तुझ्या कृपाप्रसादाने ही सर्व पृथिवी माझ्या अंकित झाली आहे आणि तुझ्या कृपाप्रसादामुळेच पुष्कळ धन गोळा झाले आहे. आता या धनाचा विनियोग मी अग्निदेव आणि ब्राह्मण यांच्या कारणी करू इच्छितो. म्हणून तूदेखील माझ्यासह यज्ञाची दीक्षा घे. तुझा यज्ञात सहभाग लाभल्याने मी पापमुक्त होईन." कृष्ण म्हणाला, "राजश्रेष्ठा, तूच या महायज्ञाकरिता सम्राट म्हणून योग्य आहेस. तुझ्या या यज्ञपूर्तीने आम्हीसुद्धा कृतकृत्य होऊ. तुझ्या मनात असलेला हा यज्ञ तू कर, मी तुझ्या श्रेयासाठी सिद्ध आहे. मला तू कोणत्याही कामाला लाव, तुझ्या सांगण्याप्रमाणे मी ते काम पार पाडीन." (सभा. ३३.१८–२४)

या यज्ञाकरिता हास्तिनपुराहून भीष्म, अश्वत्थामा आणि सर्व कौरव आले होते. युधिष्ठिराने एकाच कुटुंबातील सर्व असे मानून सर्वांना यज्ञकार्यातील निरनिराळी कामे वाटून दिली, त्यात कृष्णाने स्वतःकडे ब्राह्मणांचे पाय धुण्याचे काम घेतले (सभा. ३५.१०).

यज्ञाच्या प्रारंभी अभिषेचनीय कर्म म्हणजे पूजनीय व्यक्तींचा अर्घ्यपाद्यादिक उपचारांनी सत्कार करायचा. त्यासंबंधी युधिष्ठिराने भीष्मांचा सल्ला विचारला तेव्हा त्यांनी सांगितले, "जमलेल्यांपैकी सर्वांना तू पाळीपाळीने अर्घ्यपूजा अर्पण कर, पण अगदी पहिल्याप्रथम या सर्वांत जो समर्थश्रेष्ठ आहे त्याची पूजा कर." "कोणाची मी प्रथम पूजा करावी असे आपल्याला वाटते" असे युधिष्ठिराने विचारले तेव्हा वीर्यवान भीष्मांनी विचार करून ठरविले की, या जगात सर्वांत पूजनीय असा श्रीकृष्णच आहे. या सर्वांत तोच तेज, बळ आणि पराक्रम यांनी सूर्याप्रमाणे झळकणारा आहे. "या कृष्णामुळेच आमचे हे भवन नित्य प्रकाशमान आणि आनंदमय होत असते" (सभा. ३६.२५–२९).

भीष्मांच्या निर्णयानुसार सहदेवाने अग्रपूजेचा मान कृष्णाला दिला. भीष्मांच्या अनुज्ञेने शास्त्रविधी समजून कृष्णाने त्या मानाचा स्वीकार केला. पण त्यामुळे कृष्णाचा सतत द्वेष करणारा यादवकुळांपैकीच चेदिदेशाचा राजा शिशुपाल खवळून उठला. त्याने भर सभेत भीष्मांची व युधिष्ठिराची निर्भर्त्सना केली आणि कृष्णावरही तोंडसुख घेतले. त्याने युधिष्ठिराला विचारले, "हा काही ऋत्विज नाही, आचार्य नाही किंवा राजाही नाही. तुझा तो लाडका आहे म्हणूनच त्याला असा पहिला मान तुला द्यायचा होता तर इतक्या सर्व राजांना येथे बोलावून आणण्याचे काय प्रयोजन होते? काय त्यांचा अपमान करायचा होता? आम्ही काही युधिष्ठिराच्या भयाने किंवा लोभाने किंवा त्याच्याशी समेट राहावा म्हणून खंडणी देत नाही. युधिष्ठिर हा धर्मप्रवृत्त आहे. तोच सम्राट असलेला बरा असे समजून आम्ही खंडणी देतो. पण हा आम्हाला काही मान देत नाही. आमचा अपमान करण्याखेरीज दुसऱ्या कोणत्या हेतूने तू कृष्णाला अर्घ्यप्रदान केलेस? हा जो वृष्णिकुळात जन्माला आलेला, त्याने महात्म्या जरासंधाचा अन्यायाने वध केला आहे, हा दुरात्मा आहे." आणि कृष्णाला उद्देशून तो बोलला, "तू पूजेला अपात्र असताना या क्षुद्रांनी तुला जी पूजा देऊ केली ती तू तरी कशी स्वीकारलीस? नपुंसकाशी लग्न किंवा आंधळ्याला जसा आरसा तशा तुला राजा नसलेल्याला राजा असल्यासारखी ही पूजा आहे." तो आपल्या बाजूच्या राजांना घेऊन सभात्याग करून चालला (सभा. ३७). 'भोजराजाच्या एका गुराख्याची पूजा' असे तो म्हणाला.

तेव्हा युधिष्ठिर लगबगीने त्याच्याकडे गेला आणि मधुर स्वरात त्याला शांत करीत म्हणाला, "तुझे हे भाषण बरे नाही. भीष्मासारख्यांना काय धर्म समजत नाही? हे इतर तुझ्याहून वृद्ध असलेले राजेदेखील कृष्णाचा सत्कार मान्य करून बसले आहेत. चेदिपते, भीष्म कृष्णाला फार चांगल्या रीतीने ओळखतात. ते जितके त्याला ओळखतात तितके तू ओळखत नाहीस."





भीष्म म्हणाले, " युधिष्ठिरा, जो कृष्ण लोकात सर्वांहून शहाणा ('वृद्धतमः') त्याचा सत्कार ज्याला मान्य नाही त्याचे आर्जव तू कशाला करतोस ? जो युद्धकुशल क्षत्रिय ज्या क्षत्रियाला रणात जिंकतो आणि सोडून देतो तो त्याचा गुरू होतो. या सभेत कृष्णाच्या पराक्रमाने न जिंकला गेलेला एकही राजा मला दिसत नाही. हा अच्युत आम्हा सर्वांहून अधिक पूजनीय आहे एवढेच नव्हे तर हा महाबलवान त्रैलोक्यात अधिक पूजनीय आहे. कारण अनेक मोठमोठ्या क्षत्रियांना कृष्णाने युद्धात जिंकलेले आहे, या कृष्णामध्ये साऱ्या जगाची प्रतिष्ठा आहे. म्हणून या ठिकाणी त्याच्याहून वृद्ध असलेले असूनही आम्ही कृष्णाची पूजा करतो, इतरांची नाही. चेदिराजा, तुझे हे बोलणे योग्य नव्हे; अशी तुझी बुद्धी होऊ देऊ नकोस. राजा, मी अनेक ज्ञातवृद्धांची सेवा केली आहे, त्यांनी गुणी कृष्णाचे गुणच गायिले आहेत. मान्यवर अशा आलेल्या सज्जनांकडून याच्या गुणांची पुष्कळ स्तुती मी ऐकली आहे. चेदिराज, आम्ही अभिलाषा धरून, नाते मनात आणून किंवा कोणत्याही रीतीने मिंधे होऊन कृष्णाची पूजा करीत नाही. पृथ्वीतलावर तो सर्व लोकांना सुख देणारा म्हणून सज्जनांकडून पूजला गेला आहे. वृद्धांना बाजूला करूनही कृष्ण हा पूजा करण्याला सर्वांत पात्र आहे असे आमचे मत आहे. ब्राह्मणांमध्ये ज्ञानवृद्ध, क्षत्रियांमध्ये अधिक बलवान असा तो आहे. या कृष्णात दान, दाक्षिण्य, विद्या, शौर्य, लज्जाशीलता, कीर्ती, उत्तम बुद्धी, उत्कृष्ट विनय, सुशोभितता, धृती, संतोष आणि संपन्नता वसत आहे. अशा या गुणसंपन्न आर्याला, सर्व दृष्टींनी पिता आणि गुरू असलेल्याला आणि पूजनीयाला आम्ही अर्घ्य देऊन त्याची पूजा करीत आहो. सर्वांनी आम्हाला क्षमा करावी. "

सभापर्वात यानंतर केलेला कथनाचा भाग क्षेपक वाटतो. त्यात भीष्मांच्या तोंडी कृष्णाचे ईश्वररूप घातले आहे. पुढचे कित्येक अध्याय कृष्णाचा जन्म, बाळलीला, राक्षससंहार इत्यादी पुनरुक्त कथनाचे आहेत.

भीष्म हे कौरवकुळातच नव्हे तर सर्व क्षत्रिय कुळांत सर्वज्येष्ठ व श्रेष्ठ पुरुष गणले जात होते. कुरुवंशाचे ते पितामह तर होतेच पण अतुल पराक्रमी वीर, महाव्रती आणि महाज्ञानी होते. कृष्ण हा त्यांच्याहून किती तरी लहान, पण 'गुणाः पूजास्थानं गुणिषु न च लिङ्गं न च वयः' या उक्तीप्रमाणे कृष्णाची योग्यता जाणून कृष्णालाच ज्या अर्थी अग्रपूजेचा मान द्यायला त्यांनी सुचविले आणि त्याची वरीलप्रमाणे कारणे सांगितली त्या अर्थी त्या काळी कृष्णाच्या हयातीतच तो सर्वगुणसंपन्न पुरुषश्रेष्ठ म्हणून सर्वत्र मानला जात होता, नुसता पराक्रमी वीर म्हणूनच नव्हे तर राजनीतिनिपुण, लोककल्याणप्रवण आणि सर्वशक्तिमान असूनही निर्लोभी, निःस्वार्थी असा त्याचा लौकिक असल्याचे भीष्मांच्या उद्गारावरून दिसते. परंतु या सर्व वर्णनात कृष्ण योगी किंवा योगेश्वर असल्याचे मात्र कुठेही आढळत नाही.

शिशुपालाच्या तोंडून भीष्म, पांडव आणि कृष्ण या सर्वांनाच शिव्याचा भडिमार चालू होता. कृष्ण शांत बसला होता. शिशुपालाने कृष्णाला युद्धाचे आह्वान दिले आणि पांडवादिकांशी युद्ध करण्याकरिता इतर राजांना आवाहन केले. काही राजे तयार झाले. शिशुपालाचे वाग्बाण संपल्यावर कृष्ण सौम्य स्वरात सर्व राजांना उद्देशून म्हणाला, " राजे हो, हा आहे सात्वतीकुळात जन्मलेला यादव, पण यादवांनी याचे काही वाकडे केले नसताना हा दुष्ट त्यांचे अहित करीत राहिला आहे. राजे हो, आम्ही प्राग्ज्योतिषपुराकडे गेलो आहोत असे समजताच याने, आम्ही त्यांचे आप्तस्वकीय असतानाही, द्वारका जाळली. उग्रसेन महाराज रैवतक पर्वतावर विहार करीत असताना याने त्यांना आणि सर्व सेवकांना बेदम मार देऊन बांधून आपल्या नगराला नेले. असे अनेक अपराध याने केले आहेत. आता तुम्ही पाहताच आहात याने माझा केलेला अपमान ! आता मात्र त्याचा हा अपराध मी सहन करणार नाही. माझ्या आतेला मी वचन दिले होते म्हणून मी आतापर्यंत सर्व सहन करीत आलो. तुम्हा सर्व राजमंडळासमोर त्याने माझी निंदा केली आहे. याने पूर्वी रुक्मिणीलाही मागणी घातली होती पण ती त्याला लाभली नाही. " असे बोलून कृष्णाने सर्वांसमक्ष आपल्या चक्राने शिशुपालाचे डोके उडविले.

राजसूय यज्ञाची सर्व कार्ये आटोपल्यावर कृष्णाने द्वारकेला जाण्याची युधिष्ठिराकडे अनुज्ञा मागितली तेव्हा युधिष्ठिर म्हणाला, " गोविंदा, तुझ्या कृपेमुळे हा उत्कृष्ट यज्ञ पार पडला, तुझ्या कृपेमुळेच सारा क्षत्रिय वर्ग आटोक्यात राहिला. तुला जा म्हणायला माझी जीभ कशी उचलेल ? तुझ्याविना क्षणभरही मला चैन पडणार नाही " (सभा. ४५).

अनुक्रमणिका

यानंतर कृष्ण भेटतो तो वनपर्वात. युधिष्ठिर द्यूत खेळून सर्व राज्य गमावून आपल्या भावांसह आणि द्रौपदीसह वनवासाला गेला. या सर्व काळात कृष्ण द्वारकेत नव्हता. तो परत आल्यानंतर त्याला व इतर यादवांना जेव्हा पांडवांची ही हकीकत कळली तेव्हा ते सगळे कृष्णाच्या पुढाकाराखाली त्यांना भेटायला गेले. पांडवांना त्या स्थितीत पाहून कृष्ण विषण्ण झाला. तो म्हणाला, "दुर्योधन, कर्ण इत्यादींना कंठस्नान घातले पाहिजे. त्यांना आणि त्यांच्यामागे जाणाऱ्या सर्व अनुयायी राजांना रणात जिंकून आपण धर्मराज युधिष्ठिराला राज्याभिषेक करू. फसवेगिरीने वागणारा वधालाच पात्र आहे असा चालत आलेला धर्म आहे" (सभा १२. ४–७).

तेथेच द्रौपदी कृष्णाला भेटली. तिने त्याची स्तुती केली व घडलेल्या सर्व घटनांचे वर्णन करून काकुळतीने तिने कृष्णाकडे संरक्षणाची याचना केली. ती म्हणाली, "कृष्णा, नात्याचा संबंध, तुझी प्रतिष्ठा, माझ्याविषयी तुला असलेले प्रेम आणि तुझा प्रभाव या चार कारणांकरिता तू नित्य माझे रक्षण केले पाहिजेस." कृष्ण म्हणाला, "थोर आणि सद्‌गुणी स्त्रिये, ज्यांच्यावर संतप्त होऊन तू रडत आहेस त्यांच्या बायका अर्जुनाच्या बाणांनी रणात रक्तबंबाळ होऊन पडलेल्या त्यांच्या नवऱ्यांच्या नावाने अशाच रडतील. पांडवांना जे शक्य ते साह्य मी करीन, शोक करू नकोस. प्रतिज्ञापूर्वक मी तुला सत्य सांगतो की तू राजांची राणी होशील. आकाश खाली कोसळेल, हिमालय भंगेल, पृथिवीचे तुकडे तुकडे होतील, सागर सुकून जाईल, पण कृष्णे, माझे वचन व्यर्थ होणार नाही" (वन. १२. १२७–१३१).

मग पांडवादिकांपुढे तो म्हणाला, "मी जर द्वारकेत असतो तर या दशेला तुम्ही आला नसता. कौरवांनी बोलावले नसते तरी मी द्यूताच्या वेळी आलो असतो आणि द्यूतातले दोष दाखवून ते द्यूत मी होऊ दिले नसते. मी धृतराष्ट्राला द्यूताचे परिणाम दाखवून दिले असते. आणि ते सांगितल्यानंतर जर त्याने माझे ऐकले नसते तर बलात्काराने मी त्याला नियंत्रणात ठेवले असते. त्याचे हितचिंतक म्हणविणारे पण त्याचे हितशत्रू असलेले त्याला वाकड्या मार्गाला नेताना त्यांनाही मी मारले असते. त्या वेळी मी आनर्त देशात नव्हतो त्यामुळे हे संकट तुमच्यावर आले ..." (वन. १३. १–१५) "तू त्यावेळी कुठे गेला होतास" असे विचारता कृष्ण म्हणाला, "शिशुपालाला मी मारले त्याचा शाल्व राजाला फार राग आला आणि मी इकडे हास्तिनपुरात असताना तिकडे द्वारकेत कोणी समर्थ नाही असे पाहून त्याने द्वारकेवर हल्ला केला आणि 'तो वृष्णिकुलाधम कुठे आहे, त्याला मारूनच मी परतेन' असे आमच्या तरुण मुलांना तो म्हणाला. तो आपल्या इच्छागमनी विमानात बसूनच मला शिव्या देत होता. आणि त्याने आनर्त देशात धुमाकूळ घातला होता. मी येथून द्वारकेत गेल्याबरोबर हा समाचार मला कळला. तेव्हा मलाही राग आला आणि या शाल्वाला मारायचेच असे ठरवून मी त्याचा शोध घेतला. तो समुद्रातल्या एका बेटावर आहे असे कळले तेव्हा तिकडे जाऊन मी त्याला युद्धाचे आव्हान दिले. थोडा वेळ दानवांशी माझे युद्ध झाले, ते सगळे शरण आले, काही पडले. या कारणामुळे मी इकडे येऊ शकलो नाही." (वन. १४.१–२२)

येथपर्यंत जे कृष्णचरित्र आपण पाहिले त्यातून त्याची वीर, योद्धा, प्रेमळ सुहृद, निर्भय राजकारणी पुरुष, अन्यायनिवारणासाठी धावून जाणारा, क्षत्रियशीलाची स्वतः कसोशीने जपणूक करणारा आणि करायला लावणारा अशी प्रतिमा मनात उमटते. त्याचा उयदा, प्रसन्न, नित्य शांत आणि प्रसंगी विनोदी असा स्वभाव आपल्या मनात ठसतो. आणि हृदयंगम भारतकथेच्या ओघात आपण ओढले जात असतानाच हा कृष्ण सतत आपल्या मनात रमत राहतो. हीच व्यास महाकवींची खरी करामत आहे.

तेरा वर्षे वनवास आणि एक वर्ष अज्ञातवास संपवून पांडव विराटनगरीत उघडपणे राहिले. तेथे उत्तरेशी अभिमन्यूचा विवाह पार पडला. त्या निमित्ताने कृष्ण बलरामादी यादवप्रमुख विराटनगरीत आले होते. द्रुपद वगैरे पांचालही लग्नाला आले होते. समारंभ पार पडल्यानंतर एके दिवशी सगळे विराटाच्या राजसभेत पुढचा विचार करण्याकरिता एकत्र बसले असता इकडच्या तिकडच्या गोष्टी झाल्यानंतर कृष्ण काय सांगणार याकडे सर्वांचे लक्ष लागले; कारण ही एकत्र सभा कृष्णाच्या सांगण्यावरूनच पांडवांविषयीचा विचार करण्याकरिता बोलावण्यात आली होती.

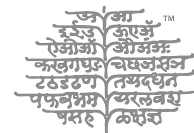
अनुक्रमणिका

कृष्णाने भाषणाला सुरुवात केली : " शकुनीने युधिष्ठिराला द्यूतात कसे हरविले आणि कपटाने त्याचे राज्य कसे जिंकले आणि पांडवांना वनवासाला कसे धाडले ते सर्व तुम्हांला माहीत आहे. हे अज्ञातवासाचे वर्ष तर त्यांनी अत्यंत खडतर अवस्थेत काढले. हे सारे त्यांनी सहन केले ते आपले राज्य कुलपरंपरेला धरून आपल्याला मिळेल या आशेवर. अशा परिस्थितीत धर्मराज युधिष्ठिराचे आणि दुर्योधनाचे दोघांचेही हित होईल असा न्यायाला धरून, योग्य आणि यशस्कर मार्ग आपण विचारात घ्या. युधिष्ठिर हा अधर्माने देवांचे राज्यसुद्धा इच्छिणार नाही, पण धर्मार्थयुक्त मार्गाने एखाद्या गावाचे जरी राज्य मिळाले तरी ते तो भूषवील. वाडवडिलांचे राज्य धृतराष्ट्रपुत्रांनी यांच्यापासून कसे हिरावून घेतले ते तुम्ही जाणताच. कौरवांनी युधिष्ठिराला काही रणात जिंकले नाही. त्यांनी फसवणूक करून पांडवांना इतके कष्ट भोगायला लावले आहेत. तरीदेखील आपल्या सुहृदांसह राजा युधिष्ठिर त्यांचे क्षेमच इच्छितो. परंतु जे राज्य पांडवांनी स्वतः राज्यांशी युद्ध करून जिंकले ते आपल्याला परत मिळावे अशी या पाचही पांडवांची इच्छा आहे. हे लहान असताना यांच्या शत्रूंनी यांना मारण्याचे नाना युक्त्या-प्रयुक्त्यांनी प्रयत्न केले होते. त्या सर्व गोष्टी आपण सगळे जाणताच. म्हणून आपण सगळे मिळून आणि पृथक् पृथक् विचार-विनिमय करून कौरवांचा वाढलेला लोभ आणि युधिष्ठिराची न्यायाविषयीची जाणीव तसाच त्यांचा परस्परसंबंध आणि पांडव हे नित्य सत्यावर स्थिर राहिले आहेत ही गोष्ट लक्षात घेऊन विचार करा. कौरव जर न्यायाला सोडून वागू लागले तर ते सगळे मारले जातील. त्यांच्याकडून पांडवांच्या बाबतीत दुष्टपणा होऊ लागला तर आपण सुहृद्जनांनी त्यांना रोकले पाहिजे. ते युद्धाने यांना त्रास देऊ लागले तर नाइलाजाने यांना त्यांना मारावे लागेल. पांडव अल्पसंख्य आहेत, ते त्यांना कसे जिंकणार असा विचार तुमच्या मनात येत असेल तर हे आपल्या सर्व सुहृदांची मदत घेऊन त्यांच्या विनाशाचा प्रयत्न करतील. अर्थात दुर्योधन आता काय करू इच्छितो ते आपल्याला माहीत नाही. शत्रूचा विचार माहीत नसताना आपण तरी काय विचार करणार ? त्याकरिता इकडून कोणी धर्मशील, कुलीन, शुद्ध आचरणाचा आणि दक्ष असा पुरुष त्यांनी युधिष्ठिराला राज्य देण्याला तयार व्हावे याकरिता त्यांच्याशी शांतपणे बोलणे करणारा पाठवावा." (उद्योग. १)

कृष्णाच्या या सूचनेवर अनेकांनी आपापले विचार प्रकट केले. बलरामाने कृष्णाची सूचना उचलून धरून " अर्ध्या अर्ध्या राज्यावर दोघांनी संतुष्ट राहावे, कौरव आणि पांडव या दोघांमध्ये समेट करण्याकरिता कोणी गेला तर मला आनंद वाटेल, तेव्हा इथून जो दूत पाठविला जाईल त्याने धृतराष्ट्राशी अत्यंत सामोपचाराने बोलणे करावे, त्यायोगेच तो दुर्योधनाला वश करू शकेल." असे आपले मत मांडले.

परंतु राजा द्रुपदाने त्याविरुद्ध आपले मत सांगितले. तो म्हणाला, " दुर्योधन अत्यंत दुष्ट आहे, गोड बोलून तो राज्य परत करणार नाही. मृदु बोलणे केले तर तो दुरात्मा समजेल की हे दुबळे आहेत. म्हणून माझा प्रस्ताव असा आहे की आपण आपले जे मित्र असतील त्यांना आतापासून सैन्ये जमवायला सांगितले पाहिजे. त्यांच्याकडे भराभर दूत पाठविले पाहिजेत. या सर्व राजांकडे आपण दुर्योधनाच्या आधी जाऊन पोचले पाहिजे, यासाठी त्वरा करण्याची आवश्यकता आहे. माझे पुरोहित विद्वान ब्राह्मण आहेत. त्यांना धृतराष्ट्राशी बोलणे करण्याकरिता पाठवावे. त्याच्याशी काय बोलायचे ते त्यांना सांगावे."

कृष्ण म्हणाला, " धुरंधर द्रुपदांनी जे सांगितले ते अगदी योग्य आहे आणि पांडवांचे हित करणारे आहे. योग्य राजनीती पाळायची तर हे आपण अगोदर केले पाहिजे, नाही तर आपण बालिश ठरू. परंतु आपला संबंध कौरवांशी आणि पांडवांशी समसमान आहे. त्या उभयतांचे आपल्याशी वर्तन योग्य असे आहे. आपण येथे सगळे विवाहानिमित्त बोलावले गेलो आहोत. विवाह झाला, आता आनंदाने आपण घरी परतू. द्रुपद महाराज, आपण राजांमध्ये वयाने आणि ज्ञानाने सर्वांत वडील आहात, आम्ही आपल्या शिष्यांसारखे आहोत. धृतराष्ट्र आपल्याला बरेच मानतो. आपण द्रोण आणि कृप या दोन आचार्यांचे मित्र आहात. तेव्हा आपण आज पांडवांचा उद्देश साधणारा संदेश कौरवांकडे पाठवावा. आपण जो संदेश पाठवाल तो आम्हा सर्वांना मान्य आहे. जर दुर्योधन न्यायोचित समेट करील तर कौरव-पांडवांचे बंधुत्व कायम राहून महान कुलक्षय टळेल. पण जर दुर्योधन गर्वाने तसे न करील तर आपण इतर





राजांना कळवून मग आम्हालाही बोलावून घ्यावे..." (उद्योग. ५. १–१०)

कृष्णाच्या या भाषणात कोणत्याही आधुनिक राजकारणी मुत्सद्याला साजेल असा धोरणीपणा, योजकता आणि जमलेल्या सर्वांना आपल्या कामास मिळवून घेऊन योजलेल्या कामाचा प्रारंभ करण्याची युक्ती दिसून येते. कौरवांविषयी त्याला अविश्वास असला, राग असला तरी त्याचा आपल्या बुद्धीवर पगडा बसू न देता विश्वास ठेवून व राग मनातून दूर करून पुढचे पाऊल टाकण्याइतकी तटस्थ वृत्तीही त्याच्यात दिसून येते.

राजा द्रुपदाचा विद्वान पुरोहित धृतराष्ट्राकडे जाऊन पांडवांची बाजू योग्य शब्दांत मांडतो. तो संदेश ऐकून धृतराष्ट्र संजयाला पांडवांकडे आपला निरोप देऊन पाठवितो. दरम्यानच्या काळात पांडवांकडून निरनिराळ्या राजांकडे युद्धार्थ मदत मागण्यासाठी दूत जातात. द्वारकेच्या यादवांकडे अर्जुन दूत म्हणून येतो आणि कृष्णाला भेटण्यासाठी तो त्याच्या शयनमंदिरात जातो. त्याच वेळी यादवांची मदत मागण्यासाठी दुर्योधनही आलेला असतो आणि तोही योगायोगाने त्याच वेळी कृष्णाकडे येतो कृष्ण झोपलेला असतो. तो उठून प्रथम पाहतो तो पायथ्याशी बसलेल्या अर्जुनाला आणि मागाहून उशाशी बसलेल्या दुर्योधनाला. त्या दोघांचेही स्वागत करून कृष्ण त्यांना येण्याचे कारण विचारतो. ते दोघेही आपापले मनोगत सांगतात. दुर्योधन म्हणतो, "कृष्णा, तू अर्जुनाचा तसाच माझाही मित्र आहेस आणि तुमचे आमचे नातेही पांडवांइतके आहे. मी पहिला येथे असल्यामुळे प्रथम माझी मागणी मान्य केली पाहिजेस. सज्जनांचा हा व्यवहार आहे."

कृष्ण म्हणतो, "तू पहिल्यांदा येथे आलास पण मी पहिल्यांदा पाहिले ते अर्जुनाला. तेव्हा तुम्हा दोघांचेही ईप्सित मी पूर्ण करीन. बोला तुमची काय इच्छा आहे? शास्त्रात सांगितले आहे की लहान असतील त्यांची इच्छा अगोदर पुरवावी. अर्जुन तुझ्यापेक्षा लहान असल्यामुळे त्याची इच्छा मी अगोदर विचारतो. लक्षात घ्या की माझ्याकडे गोपसेना मोठी आहे आणि एकेकाचे बळ माझ्यासारखेच आहे. ते युद्धात कोणालाही हार जाणार नाहीत. ते एका बाजूला आणि मी एकटा दुसऱ्या बाजूला, शिवाय मी युद्धात भाग न घेणारा आणि शस्त्र टाकलेला असा आहे. अर्जुना, बोल, या दोहोंपैकी तुला काय हवे ?"

अर्जुनाने एकटचा कृष्णाचीच मागणी केली. अर्थात दुर्योधनाला गोपांचे ते कोटिसंख्येचे सैन्य मिळाले. दुर्योधन गेल्यानंतर कृष्णाने अर्जुनाला विचारले, "मी एकटा, युद्ध न करणारा असा असताना मला तू का निवडलेस ? " अर्जुन म्हणाला, "आपण एकटे सर्वांना मारण्याला समर्थ आहा, तसा मीदेखील समर्थ आहे. पण आपण लोकात कीर्तिमान आहात, यश आपल्या मागोमाग येते. मी यशाची इच्छा करणारा आहे. म्हणून मी तुझी निवड केली. एक गोष्ट आहे. तू माझे सारथ्य करावेस अशी माझी फार दिवसांची इच्छा आहे, ती तू मान्य करावीस." कृष्णाने ती मान्य केली (उद्योग. ७).

धृतराष्ट्राकडून दूत म्हणून आलेला संजय पांडव व कृष्ण यांना धृतराष्ट्राचा संदेश सांगताना म्हणाला, "राजा धृतराष्ट्रांना कौरव-पांडवांत युद्ध नको आहे. युद्धाने कधी कोणाचे हित झाले आहे ? ज्या युद्धात जय झाला तरी पराजयासारखाच ठरेल असे युद्ध करावे असे कोण बरे म्हणेल ? तुम्ही पांडव कौरवांना आपले शत्रू मानून अटकेत ठेवाल किंवा माराल तर तुमचे ते जीवन मृत्युसमानच होईल, कारण ज्ञातिवध करून जगणे हे कोणाच्याही हिताचे नाही. इतर हलक्या जातीतल्या लोकांप्रमाणे पांडव असले धर्मार्थविहीन कर्म कसे करतील ? मी कृष्णाची आणि पंचालाधिपतींची क्षमा यातून, विनीतपणे हात जोडून, तुम्हाला शरण येऊन विचारतो की कौरव-पांडव उभयतांचे कल्याण होईल अशा प्रकारची भाषा कृष्ण आणि अर्जुन यांनी का बरे करू नये ? "

युधिष्ठिर म्हणाला, "संजया, तू युद्धाला भितोस, तर युद्ध इच्छिणारी भाषा माझ्या तोंडून तू ऐकलीस तरी ? बाबारे, युद्ध न करणे हे युद्धाहून श्रेष्ठ आहे. युद्ध न करता कार्य साधले तर युद्ध कोण करील ? उगीचच युद्धाचा विचार मनुष्य करील तरी कसा ! पांडव हे सुखाची इच्छा ठेवून धर्मयुक्त आणि लोकांना हितकर असेच कर्म करतात. धर्माचा म्हणजे न्यायाचा उदय हेच आम्ही सुखाचे समजतो... राजा धृतराष्ट्र स्वतः विषम आचार करीत आहे आणि दुसऱ्यांनी समतेचा आचार करावा अशी अपेक्षा ठेवीत आहे हे बरे नाही. मुलांचे लाड करून विदुराचा सल्ला तो अवमानीत आहे. तो आपल्या मुलाचे प्रिय करू इच्छितो आणि जाणूनबुजून अधर्मात शिरतो. वृद्ध राजा आपल्या

मुलांसह जर पांडवांचे ऐश्वर्य लुबाडू नये अशी बुद्धी ठेवील तर संजया, धृतराष्ट्रपुत्रांचा रणात विनाश होणार नाही. तू शांती राहावी म्हणतोस तर अजूनही जे जसे पूर्वी होते तसे करा. इंद्रप्रस्थावरील माझे राज्य दुर्योधनाने मला परत करावे. ''

या प्रस्तावाला बगल देऊन संजय युधिष्ठिरापुढे युद्धाचा भयंकरपणा, त्यातील सर्वनाश, त्यात धर्माचा क्षय इत्यादी उपदेशगाथा बोलला. त्याला युधिष्ठिराने योग्य ते उत्तर दिले. कृष्णाने जे उत्तर दिले ते गीतेच्या संदर्भात लक्षात घेण्याजोगे आहे. ते येथे संक्षेपाने देतो.

'' संजया, मी पांडवांचे आणि धार्तराष्ट्रांचे दोघांचेही कल्याण इच्छितो. दोघांत नित्य शांती राहावी अशीच माझी इच्छा आहे. परंतु हा समेट होणे कठीण आहे असे युधिष्ठिराने सांगितले, कारण पुत्रांसह धृतराष्ट्र राज्यलोभी झाला आहे. मग कलह कसा न वाढेल ? संजया, तुला हे पूर्ण ठाऊक आहे की माझ्याकडून किंवा युधिष्ठिराकडून धर्मच्युती कधीही होणार नाही. तर मग सहिष्णुता ठेवून आपल्या क्षत्रिय-कर्माची पूर्ती, पूर्वी शास्त्रात सांगितल्याप्रमाणे, कुटुंबात राहून करू इच्छीत असलेल्या युधिष्ठिराच्या सज्जन-पणावर तू आक्षेप का म्हणून घ्यावास ? हा शास्त्रविधी यथायोग्य रीतीने अस्तित्वात असतानाही ब्राह्मणांची या संबंधात भिन्न भिन्न मते आहेत. कोणी कर्म करूनच परलोकाची सिद्धी होते असे म्हणतात, तर कोणी कर्म सोडून देऊन ज्ञानाने सिद्धी होते असे म्हणतात. ब्राह्मणांनी जे विहित मानले आहे अशा भक्ष्यभोज्याचा भोग घ्यायचा नाही म्हटले तर ज्ञानी माणसाचे देखील पोट भरणार नाही. या जगात ज्या विद्या कर्म सिद्धीला नेतात त्याच फलद्रूप होतात, इतर नाही. या लोकी कर्माचे फळ तर प्रत्यक्षच दिसून येते; उदाहरणार्थ, तहानलेल्याची तहान पाणी प्याल्याने शमते. म्हणून कर्मानेच क्षात्रधर्माचा नियम योग्य ठरविलेला आहे. याकरिताच ते कर्म अस्तित्वात आहे. जो काही कर्तव्य-कर्माहून भिन्न असे काही योग्य मानतो त्या दुर्बळाची ती व्यर्थ बडबड आहे. कर्मतत्त्वामुळेच देव, सूर्य-चंद्रादी नक्षत्रे, ही पृथिवी, या नद्या, हे वारे इत्यादी सर्व आपापले व्यवहार निरलसपणे पार पाडतात. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, अशा सर्व लोकांना लागू असलेला हा कर्तव्यकर्माचा धर्म तुला माहीत असतानाही आणि तू स्वतः ज्ञानी असतानाही कौरवांचा पक्ष घेऊन तो का झाकून ठेवीत आहेस ? आपल्या वाडवडिलांचे कर्तव्यकर्म करीत असताना दुर्दैवाने जर पांडवांना मरण आले तर ते मरणदेखील त्यांना भूषणावह ठरेल. जर तू शांती हवी म्हणत असशील तर राजांचे धर्मपालन युद्धाने होते की युद्ध न केल्याने होते या बाबतीत तुझे मत मी ऐकू इच्छितो. संजया, चातुर्वर्ण्य-व्यवस्थेची विभागणी आणि त्या त्या वर्णाचे कर्म प्रथम लक्षात घेऊन मग तू पांडवांच्या कर्माकडे पाहा आणि तुझी मती होईल त्याप्रमाणे स्तुती कर अथवा निंदा कर. राजेलोक स्वधर्माचे पालन करीत असताना जर लुटारूंचा वध करीत असतील तर त्याचे त्यांना पुण्य लाभते. असा लुटारूपणा कौरवांनी तीव्र स्वरूपात केला आहे. पांडवांचे धर्माने झालेले राज्य धृतराष्ट्राने आपल्या मुलांसह हरण केले आहे. त्याला पूर्वीपासून चालत आलेला राजधर्म दिसत नाही, आणि इतर कौरवही त्याचेच अनुसरण करीत आहेत. दुर्योधन जे करीत आहे त्यात आणि चोर चोरून धन पळवितात त्यात काय फरक आहे ? तो लोभाने यालाच धर्म समजतो आणि क्रोधाला वश होऊन चालू इच्छितो. पांडवांचा वाटा विश्वस्त ठेव म्हणून वास्तविक त्यांच्याकडे असताना तो या शत्रू बनलेल्यांनी परत का देऊ नये ? पांडवांची प्रिय भार्या द्रौपदी रजस्वला असताना राजसभेत भीष्मादिकांनी तिच्याकडे दुर्लक्ष केले त्या वेळी लहानापासून मोठ्यांपर्यंत सर्व कौरवांनी मिळून जर या कृत्याचे निवारण केले असते तर धृत-राष्ट्राचे ते कार्य मला आवडले असते आणि त्यात त्याने आपल्या मुलांचेही हित साधले असते. द्यूतसभेत कर्ण, दुःशासन, शकुनी यांनी किती गलिच्छ भाषा वापरली आणि वर्तन केले हे, संजया, तुला सर्व ठाऊक आहे. असे असले तरी हे बिघडलेले कार्य पुन्हा ठीक करण्याकरिता मी स्वतः तुमच्या तिकडे येण्याचा विचार करीत आहे. पांडवांचे हित न सोडता जर कौरवांशी शांती करणे मला शक्य झाले तर माझ्या हातून फार मोठे पुण्यकार्य घडल्यासारखे होईल, कौरवांना मृत्यु-पाशातून वाचविल्यासारखे होईल. पण मी तेथे आलो तर माझी नीतीला धरून असलेली भाषा ऐकून घ्यायला धृतराष्ट्रपुत्रांची तयारी आहे काय ? मला ते सन्मानाने तरी वागवितील काय ? जर त्यांनी माझे ऐकले नाही तर पांडवांच्या शस्त्रांनी कौरव दग्ध होतील. महात्मे पांडव जितका शांतीचा आश्रय कर-

अनुक्रमणिका

णारे आहेत तितकेच ते युद्ध करण्यासाठी समर्थ आहेत हे लक्षात ठेव." (उद्योग. २९).

कृष्णाच्या भाषणाचा हा उतारा विस्तृत असला तरी मुळातल्याहून तो संक्षिप्तच करून दिला आहे. तो एवढ्यासाठीच की कृष्ण कोणते तत्त्वज्ञान मानीत होता, कोणता धर्म मानीत होता आणि क्षात्रधर्माचे पालन कटाक्षाने करण्याची त्याची कशी वृत्ती होती, तसेच केवळ पांडवांचा पक्षपात म्हणून नव्हे तर न्यायाची दृष्टी ठेवून वागण्याची त्याची कशी प्रवृत्ती होती, ते कळून यावे.

संजय निघून गेल्यानंतर युधिष्ठिर कृष्णाकडे जाऊन म्हणाला, "कृष्णा, आता मित्रांना मिळविण्याचा हा काळ आला आहे. या कामी तुझ्याशिवाय दुसरा कोणी आम्हाला तारणारा मित्र मला दिसत नाही. तुझ्या आधारानेच निर्भय होऊन आम्ही दुर्योधनाला आव्हान देत आहो." यावर कृष्ण म्हणाला, "हा मी तुझ्या साहाय्याला सज्ज आहे, काय तुला हवे ते सांग, तू जे म्हणशील ते मी करीन" (उद्योग. ७२.२–५). युधिष्ठिर म्हणाला, "आजच्या अवस्थेत मी माझ्या आईचा किंवा मित्रांचाही चरितार्थ चालवू शकत नाही याहून अधिक दुःखाची गोष्ट कोणती ? तुम्ही सर्व राजे माझ्या साहाय्याला असतानाही मी युद्ध टाळण्याकरिता फक्त पाच गाव मागितले, पण तेही द्यायला दुष्ट दुर्योधन तयार नाही. अशा निर्धन अवस्थेत मी दिवस कसे बरे कंठावे ? मी राज्यापासून कसा भ्रष्ट केला गेलो आणि आज कसा राहात आहे ते तू पाहतोसच. न्यायाने पाहिले तर कोणत्याही रीतीने आम्ही राज्यश्री सोडून देणे योग्य नाही, मग त्या प्रयत्नात आम्हाला मरण आले तरी बेहेत्तर. म्हणून कृष्णा, आमचा पहिला संकल्प हा की आम्ही व त्यांनी समेट करून राज्याची समान वाटणी करून घ्यावी. याचे दुसरे कारण म्हणजे कौरवांना मारून त्यांची राज्ये संपादन करावीत, हा भयानक कर्माचा आणि क्षयकारी मार्ग आहे. जे संबंधी नाहीत, अनार्य आहेत अशा शत्रूंना देखील मारणे अयोग्य, मग जे संबंधी आहेत, आर्य आहेत त्यांना मारणे तर किती अयोग्य ! शत्रुपक्षात बहुतेक सर्व ज्ञातिजन आणि वडीलधारी माणसेच आहेत, त्यांचा वध अतिशय पापयुक्त. अशा प्रकारच्या युद्धात माणुसकीला शोभणारे काय आहे ? क्षत्रियांचा हा धर्म खरोखर पापात्मक आहे. आम्ही तर क्षत्रिय. हिंसा हा जरी अधर्म असला तरी तो आमचा स्वधर्म, याखेरीज इतर वृत्ती क्षत्रियांना गर्हणीय म्हटल्या आहेत. शूद्र सेवा करून जगतो, वैश्य विक्रय करून, ब्राह्मण भिक्षापात्र घेऊन, आणि आम्ही मात्र वध करून जगतो. क्षत्रिय क्षत्रियालाच मारतो, जसा मासा माशाला, कुत्रा कुत्र्यालाच मारतो. असा हा आमचा धर्म चालत आलेला आहे. युद्धात सदा झगडाच असतो, त्यात प्राण नष्ट होतात. मी मात्र नीतिबळाचा आश्रय करूनच युद्ध करीन, मग जय होवो वा पराजय. युद्धात एक अनेकांना मारतो, अनेकजण एकाला मारतात, क्षुद्र शूराला मारतो, अयशस्वी यशस्वीला मारतो. म्हणून युद्ध हे खरोखर पाप आहे. असा कोण आहे की जो दुसऱ्यांना मारताना स्वतः बळी पडत नाही ? आणि जो मारला गेला त्याला जय काय आणि पराजय काय दोन्ही सारखेच. मरणाहून पराजयाचे महत्त्व जास्त असे मला तरी वाटत नाही. ज्याचा विजय होतो त्याचीही हानी होते. शत्रूंना मारले तरी त्यांच्या मनात द्वेष कायमचा राहतो, त्या द्वेषाची परंपरा ही युद्धातील अनिष्ट अशी गोष्ट आहे; कारण वैर शिल्लकच राहते आणि ते जोर करून आपल्या शत्रूच्या उरलेल्यांना उरू देत नाही. वैराचा शेवट करण्याच्या इच्छेने ते वैर करणारे आपला आणि वैऱ्याचा सर्वांचा नाश करण्याचा प्रयत्न करतात. जय हा वैर निर्माण करतो आणि पराजय हा कुढत राहतो. जो प्रशान्त असतो तो जय-पराजय टाकून देऊन सुखाची झोप घेतो. ज्याच्या मनात वैर आहे अशा पुरुषाला दुःखाचीच झोप येते. वैरे दीर्घकाळ चालत राहिली तरी कधी शमत नाहीत. आणि वैर वैराने कधीच शमत नसते, ते अग्नीत आहुती टाकल्याप्रमाणे पेटतच राहते. परंतु राज्याचा त्याग करून जो समेट होईल तो राज्यप्राप्ती न झाल्यामुळे वध झाल्याप्रमाणेच आहे. शत्रूत आणि आपल्यात त्यामुळे एकमेकांचा संपूर्ण उच्छेद होण्याचीच संभावना राहते. म्हणून आम्ही राज्य टाकूही इच्छीत नाही आणि कुलाचा क्षयही इच्छीत नाही. जर विनीत झाल्याने समेट साधत असेल तर तोच श्रेष्ठ मार्ग होय. युद्धाची इच्छा न ठेवता सर्वथैव समेट करण्याचा प्रयत्न करीत असताना जर त्यात अपयश आले तर युद्ध ठेवलेलेच आहे, पराक्रम नको असे होणार नाही. धृतराष्ट्र हे पिता, राजा आणि वृद्ध असल्यामुळे आम्हांला ते सर्वथा आदरणीय आणि पूज्य आहेत. पण त्यांना आपल्या मुलांविषयी अतिरेकी प्रेम असल्यामुळे मुलांच्या अधीन

अनुक्रमणिका

राहून ते आमच्या विनीत वागण्याची किंमत करणार नाहीत. अशा स्थितीत, कृष्णा, आम्ही स्वहितापासून आणि धर्मापासून वंचित न व्हावे हे कसे बरे घडेल? अशा अत्यंत अडचणीच्या स्थितीत मी तुझ्यावाचून कुणाला सल्ला विचारावा ?'' (उद्योग. ७२.६–७८).

यावर कृष्ण म्हणाला, ''मी संजयाचे बोलणे ऐकले आणि आता तुझेही म्हणणे ऐकले. त्यांच्या आणि तुमच्या दोघांच्याही मनात काय आहे ते मला कळले. तुझी बुद्धी धर्माला धरून जाणारी तर त्यांची वैर धरून चालणारी. युद्ध न करता जे मिळेल ते तू पुष्कळ मानशील; पण, राजन, तू समजतोस तसे क्षत्रिय धर्माशी निष्ठा राखून होणारे ते कर्म नव्हे. सर्व ऋषींनी सांगितले आहे की क्षत्रियाने भिक्षाव्रत घेऊ नये. विधात्याने क्षत्रियाला संग्रामात वध किंवा जय पत्करण्याचा आदेश फार पूर्वीपासून दिलेला आहे. मनाची व्याकुळता क्षत्रियात प्रशंसापात्र नाही. युधिष्ठिरा, व्याकुळतेला आसरा दिल्याने क्षत्रियवृत्ती राहणे शक्य नसते. तू पराक्रम करून शत्रूंना मार. ते तुझ्याशी समजुतीने वागतील अशी त्यांची चाल नाही. भीष्म, द्रोण, कृप इत्यादींच्या साहाय्यामुळे ते स्वतःला सर्वांहून अधिक बलवान आहो असे समजतात. जो जो तू त्यांच्याशी मऊपणाने वागत राहाशील तो तो ते तुझे राज्य गिळंकृतच करतील. दयाबुद्धी ठेवल्याने, व्याकुळता बाळगल्याने, धर्म-अर्थ लक्षात घेण्याने धार्तराष्ट्र तुझी इच्छा पूर्ण करणार नाहीत. पांडवा, याच कारणाने तुला लंगोटी नेसायला लावण्याइतके कष्ट देऊनसुद्धा त्यांना त्याचा पश्चात्ताप झालेला नाही. असे शील आणि असे आचरण असलेल्यांविषयी तू उगीच प्रेम धरू नकोस. सर्व लोकांकडून मारले जाण्याच्याच पात्रतेचे जे आहेत, केवळ तुझ्याचकडून नव्हे. 'पांडवांकडे आपली म्हणण्याजोगी एकही वस्तू आता राहिली नाही, फक्त नाव आणि गोत्र तेवढे राहिले आहे, तेही आता राहणार नाही' असे तो मोठ्या प्रौढीने म्हणतो. द्यूताच्या वेळी पापी दुःशासनाने देवी द्रौपदीला अनाथाप्रमाणे केसांना धरून ओढीत राजसभेत आणले आणि भीष्म, द्रोणादिकांसमक्ष तिला 'गाय रे गरीब गाय' असे म्हटले. तू थोपवून धरलेस म्हणून तुझे प्रचंडप्रतापी भाऊ धर्माने बांधले जाऊन पुढे सरले नाहीत. त्या सभेत जमलेले तुझा गरीबपणा बघून गद्‌गदित होऊन रडत बसले. ब्राह्मणांनी आणि त्या राजांनी कोणीही या कृत्याचे अभिनंदन केले नाही, सर्वांनी दुर्योधनाची निंदाच केली. सर्व राजांच्या आणि ब्राह्मणांच्या निंदेने दुर्योधन याआगोदरच एक प्रकारे मेला आहे. ज्याचे चारित्र्य इतके नीच त्याचा वध करणे हे आता फार थोडके कार्य आहे. दुष्ट, अनार्य असा हा दुर्योधन सर्वांकडून मारला जाण्याच्या पात्रतेचा आहे म्हणून तू त्याला मार, उगाच दुविध्यात पडू नकोस. पिता धृतराष्ट्र आणि भीष्म यांच्याशी तू विनीतभावाने वागतोस हे तुला शोभण्यासारखेच आहे, मला पण ते आवडते. परंतु दुर्योधनाविषयी ज्या लोकांच्या मनात दुविधाभाव असेल त्यांचा तो संशयितपणा मी हास्तिनपुराला जाऊन नाहीसा करीन. तेथे राजांच्या मध्ये जाऊन तुझे शौर्य-औदार्यादी गुण वर्णीन आणि त्याचे दुर्गुण सांगेन. धर्म आणि नीती यांना धरून हिताचे असलेले माझे बोल ऐकून तेथे जमलेले नाना ठिकाणचे राजे तू धर्मात्मा, सत्यभाषी आहेस हे जाणतील आणि तो लोभामुळे कसा वागला ते त्यांना समजेल. हास्तिनपुरातील चारी वर्णांच्या नागरी आणि ग्रामीण आबालवृद्धांच्या सभेत मी त्याची निंदा करीन. तू शांतीची मागणी करीत असल्यामुळे कोणीही तू अन्यायाने वागत आहेस असे म्हणणार नाही. सगळे राजे धृतराष्ट्राची आणि कौरवांचीच निंदा करतील. असा लोकांनी त्याला टाकला तर मग करायचे काय उरते? दुर्योधन मेल्यासारखाच होईल. मी कौरवांकडे जाऊन तुझे हिताचे असेल ते न सोडता समेट घडवून आणण्याचा प्रयत्न करीन आणि त्यांची हालचाल काय चालली आहे तेही लक्षपूर्वक पाहीन. त्यांची युद्धाची तयारीही समजून घेईन. शत्रूशी पूर्णतः युद्धच केले पाहिजे असे माझे तुला सांगणे आहे. सगळी चिन्हे मला तशीच दिसत आहेत.'' (उद्योग. ७३. १–३८).

कृष्णाचे हे भाषण वाचीत असताना भारतीय स्वातंत्र्यसंग्रामाच्या इतिहासातील एका घटनेची आठवण झाल्यावाचून राहात नाही. गांधीजी १९३१ साली लंडन येथे गोलमेज परिषदेला हजर राहण्याकरिता गेले त्या वेळी त्या परिषदेच्या कामकाजातून स्वराज्याच्या लाभाच्या दृष्टीने काही निर्माण होण्याची आशा जरी त्यांनी बाळगली नव्हती तरी तेथे गेल्यावर परिषदेतील ब्रिटिश पार्लमेंटच्या सभासदांसमोरच नव्हे तर इंग्लंडमधल्या सर्वसामान्य जनतेसमोर हिंदुस्तानची

अनुक्रमणिका

रास्त बाजू व मागणी मांडण्याची आणि ती कशी न्याय्य आहे हे त्यांना पटवून देण्याची, तसेच इंग्लंड-मधील सामान्य जनमानसात हिंदुस्तानवर राज्य चालविणाऱ्या नोकरशहांनी निर्माण केलेले चित्र पुसून काढून त्यांच्या मनात हिंदुस्तानविषयी स्नेहभाव व सहानुभूती निर्माण करण्याची ही संधी आहे असेच मानून त्यांनी आपल्या तेथील अल्प वास्तव्यात ते काम चोखपणे केले. आपमतलबी राजकारण्यांपेक्षा त्या मानाने बरेच कमी पक्षपाती असलेल्या लोकमानसाला आपल्याकडे ओढून घेऊन शत्रुपक्षाचे नैतिक बळ कमी करण्याला राजकारणात फार मोठे स्थान आहे हा आशय कृष्णाच्या वरील भाषणात ठळकपणे प्रकट झाला आहे. दुसरी गोष्ट, येथेही पुनः त्याने क्षत्रियाचे व्रत आणि त्याचे मनोबल यांवर मोठा भर दिल्याचे दिसून आल्यावाचून राहात नाही.

कृष्णाचे बोलणे ऐकल्यानंतर भीम त्याला म्हणाला, " कृष्णा, कौरवांशी ज्यायोगे समेट होईल असे तू कर. युद्धाची भाषा करून तू त्यांना बुजवू नकोस. दुर्योधन तापट आहे, त्याला क्रोध येईल अशा शब्दांनी तू बोलू नकोस, सामोपचारानेच बोल. पूर्वी ते आणि आम्ही गुण्यागोविंदाने राहात होतो, तेव्हा कसे आनंदात होतो. हा दुर्योधन क्रोधाच्या आगीने जळत असल्यामुळे त्याच्यामुळे साऱ्या भारतकुळाचा संहार होणार आहे. म्हणून प्रचंडप्रतापी कृष्णा, तू त्याच्याशी आपल्या कामाचे असेल तेवढे मऊपणाने आणि हलक्या स्वरात बोल. माझे हे म्हणणे असे आहे, युधिष्ठिराचेही तसेच म्हणणे आहे, आणि अर्जुनदेखील युद्धाची इच्छा करणार नाही. त्याचे हृदय तर फारच कोमल आहे. " (उद्योग. ७४.१–२३)

भीमाचे हे बोलणे ऐकून कृष्ण आश्चर्यचकित झाला. जो भीम कौरवांविषयी सदा संतप्त आणि सूडाच्या इच्छेने भरलेला तो अशा सामोपचाराच्या गोष्टी कसा बोलू लागला? यालाही कारुण्याच्या भावनेने ग्रासले काय, असे कृष्णाला वाटले आणि तो त्याला हसून म्हणाला,

"या गदेने दुर्योधनाला त्याच्या भावांसमक्ष मी मारीन असे म्हणणारा तू, तुझी बुद्धी आता शांतीकडे वळलेली दिसते! 'युद्ध पाहिजे' म्हणणाऱ्यांची मने युद्ध जवळ येऊन ठेपले असता उलटी होतात हे केवढे आश्चर्य! भीमा, तुला भयाने घेरलेले दिसते. तू मर्द असताना षंढपणा तुझ्यात शिरल्यामुळे तुझे मन विकृत झाले आहे. तुझी छाती धडधडू लागलेली आहे, मन ढिले पडले आहे, पाय जखडल्यासारखे झाले आहेत, म्हणून तू शांती पाहिजे म्हणतोस. गाय माणसाप्रमाणे बोलू लागावी किंवा डोंगर सरकावा तसे हे तुझे बोलणे आश्चर्यकारक आणि भीमसेनाला न शोभेसे आहे. अरे, आपले पराक्रम बघ, कोणत्या कुळात जन्म ते पाहा, ऊठ, विषाद करू नकोस. वीरा, मनाने स्थिर हो. क्षत्रिय हा पराक्रमाने जे मिळत नाही ते कधी खात नसतो." (उद्योग. ७५.४–२३).

भीम म्हणाला, " अच्युता, मी काय करावे म्हणतो ते समजून न घेता तू भलतेच समजलास. कृष्णा, तुझा-माझा सहवास फार दिवसांचा आहे. युद्धाविषयी मला किती प्रेम आहे आणि माझ्या पराक्रमाशी मी किती प्रामाणिक आहे ते तुला माहीत आहे. मला भीमसेनाला जाणणारा कोणीही मनुष्य असले शब्द बोलणार नाही. पांडवांची हत्या करण्याकरता उद्युक्त झालेल्या सर्व क्षत्रियांना पायातळी चिरडून मी भूतलावर उभा राहू शकतो. सगळे लोक जरी माझ्याविरुद्ध उठले तरी मला त्याचे भय वाटणार नाही. पण, कृष्णा माझ्यामधले सौहार्द असे बोलते, दयाबुद्धीने मी सारे क्लेश सहन करण्याला तयार आहे. भरतकुळातील लोकांचा नाश व्हायला नको असे माझे म्हणणे आहे." (उद्योग. ७६. १–१८).

कृष्ण म्हणाला, "तुझ्या मनातला भाव जाणून घेण्याकरिताच मी आपलेपणाने हे बोललो. तुझ्यावर आक्षेप घेऊन, शहाणपणाचा आव आणून, राग करून किंवा काहीतरी बोलायचे म्हणून मी बोललो नाही. तुझा मोठेपणा आणि तुझे बळ मला माहीत आहे. तुझा पाणउतारा मी कसा करीन? सर्व राजांकडून संमान होणाऱ्या ज्या उच्च कुळात तुझा जन्म, ज्या भावां-बरोबर आणि सुहृदांबरोबर तू आहेस त्यांना शोभण्या-सारखाच तू आहेस. परंतु धर्माविषयीच्या मनाच्या संदिग्धावस्थेत हा धर्म योग्य की तो योग्य हे जाणून घेऊ इच्छिणाऱ्यांना दैव की मानुषधर्म यांपैकी एकाची निश्चिती करता येत नाही; कारण, मनुष्याच्या कार्यसिद्धीच्या बाबतीत तीच संशयावस्था कारणीभूत बनून त्याचे अनिश्चयाच्या अवस्थेत झालेले पौरुषकर्म विनाशाप्रतसुद्धा जाऊ शकते. चांगल्या प्रकारे विचार करून निश्चित केलेल्या, चांगल्या रीतीने आचरून

न्यायाने संपादित केलेल्या मनुष्यकृत कर्माला दैवाचा अडथळाही होतो. तसेच दैवाचे आपल्याला न मानवणारे कर्मसुद्धा मानवी प्रयत्नांनी नष्ट होऊ शकते. उदाहरणार्थ थंडी, ऊन, पाऊस, भूक, तहान इत्यादी. दैवाहून वेगळे मनुष्याने स्वतः केलेले असे जे कर्म त्याला दैवाकडून विरोध होत नाही असेही दिसून येते. भीमा, (नियत) कर्मावाचून माणसांना दुसऱ्या कशानेही चरितार्थ चालविता येत नाही हा विचार मनात धरून माणसांनी वागावे. फळ हे दैव आणि मनुष्यप्रयत्न या दोहोंच्या संबंधातून लाभणार, असे मनात धरून जो स्वकर्मात राहतो त्याला सिद्धी मिळाली नाही तरी मनाला दुःख होत नाही, आणि सिद्धी मिळाली तरी हर्ष होत नाही. यातून एक नियम जो निघतो तो माझ्या मनात मी बाळगला आहे; तो हा की रणात शत्रूशी लढताना आपला जयच होईल असे कधी बोलू नये; असे आपल्या अपेक्षेच्या विरुद्ध घडले तर नाउमेद होऊ नये, विषाद किंवा ग्लानी वाटू देऊ नये, हे मला तुला सांगायचे आहे. उद्या धृतराष्ट्राकडे जाऊन तुमच्या हिताला धक्का न लावता समेट करण्याचा मी प्रयत्न करीन. त्यांनी जर समेट केला तर मला अपार यश मिळाले असे मी मानीन. त्यात तुमचीही इच्छा पूर्ण होईल, त्यांचेही उत्तम हित साधेल. पण जर कौरव आपलाच हट्ट चालवितील आणि माझे सांगणे न ऐकतील तर त्या स्थितीत, युद्ध हे जरी भयंकर कर्म असले तरी तेच कर्तव्य होईल. या युद्धाचा भार तुझ्यावर राहणार आहे, त्याची धुरा अर्जुनावरही राहील आणि बाकीच्यांना तुम्हांला बरोबर घेऊन जावे लागेल. युद्ध छेडले गेले तर त्यात मी अर्जुनाचा सारथी होईन, कारण तशी अर्जुनाची इच्छा आहे आणि युद्ध नको असे माझ्या मनाला वाटत नाही. तुझ्या हेतूविषयी, भीमा, माझ्या मनात शंका उत्पन्न झाली कारण तू दुबळेपणाची भाषा बोलू लागलास. म्हणून मी तुझे तेज प्रज्वलित केले." (उद्योग. ७७.१–२०).

कृष्णाच्या या भाषणात तत्त्वज्ञानाचा जो एक विचार आला आहे तो गीतेच्या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखा आहे. तो विचार कर्माविषयीचा आहे. 'कर्म' म्हणजे मनुष्यप्रयत्न व नियत कर्मही. 'योजितो नर एक काही दैव योजी दूसरे' असे नेहमी आपल्या अनुभवाला येते. म्हणून मनुष्यप्रयत्नाने यश हमखास मिळेलच असे आपण समजू नये. यश मिळेल अथवा न मिळेल, दैवाच्या अनुकल-प्रतिकूलतेचा तो प्रश्न आहे आणि ते दैव तर अज्ञात आहे, ती संदिग्ध बाब आहे. पण म्हणून माणसाने कर्म म्हणजे आपला पुरुषार्थ किंवा नेमलेले कर्तव्यकर्म करू नये असे मात्र करता येत नाही. दैवाचा विचार दैवावर सोपवून माणसाने आपला प्रयत्न चालूच ठेवावा लागतो, मग त्यात यश येवो वा न येवो. आपला हर्ष-विषाद त्यावर अवलंबून ठेवू नये, हा तो विचार आहे.

वेळोवेळी कृष्ण जे जे बोलला आहे त्याचा आपण बारकाईने तपास मुद्दाम घेत आहो, कारण त्यातून कृष्णाची एकूण विचारसरणी आपल्याला कळून येण्याला चांगली मदत होते. 'कर्मयोग' असे गीतेत ज्याला म्हटले आहे त्याचे हे सार आहे आणि कृष्णाच्या मनात पहिल्यापासून क्षात्रधर्माच्या अनुषंगाने ते आहे हे आपण पाहात आलो आहो. क्षत्रियाने क्लैब्य धरू नये, युद्ध करावे लागले तर ते स्वीकारावे, जय-पराजयाची पर्वा धरू नये, कारण तो दैवाधीन असतो, हा एवढा कृष्णबोधाचा सारांश येथे असल्याचे आपल्याला दिसून येते.

आता अर्जुनाने आपले मत कृष्णाला सांगितले आणि त्यावर कृष्णाने जे उत्तर दिले तेही आपण पाहू.

अर्जुन म्हणाला, "जे काय सांगायचे ते युधिष्ठिराने तुला सांगितलेच आहे. पण तुझे बोलणे ऐकून मला वाटते की समेट घडून येणे तुला तितकेसे सोपे वाटत नाही, त्याला कारण धृतराष्ट्राचा लोभ असो की आजची आमची दैन्यावस्था असो. किंवा तुला केवळ मनुष्यकृत पराक्रम निष्फळ आहे पण कर्मावाचून फळ उत्पन्न होणे शक्य नाही, पौरुषाने फळ मिळते असेही वाटते. तू हे बोललास ते खरे आहेही आणि नाहीही. प्रत्येक गोष्ट असाध्यच आहे अशा रीतीने पाहणे योग्य नाही. जे कर्म सिद्ध करण्याचा प्रयत्न चालू आहे आणि ज्याची रीत यथायोग्य आहे असे कर्म सफल होऊ शकते. कृष्णा, तू तेथे अशी वागणूक ठेव की, ज्यायोगे शत्रूशी आमचा समेट होईल. पण त्या दुरात्म्याच्या बाबतीत वेगळे काही करावे असे तुला वाटत असेल तर तुझी इच्छा असेल तसे व्हावे. त्यांच्याशी आमचा समेट होवो वा न होवो, तुझ्या मनात जे करायचे असेल आणि विचाराने तुझी जी इच्छा ठरेल ती आम्हांला महत्त्वाची वाटते... क्षत्रियवर्णात जन्माला येऊन कोणता धनुर्धर पुरुष आह्वान आले असताना माघार येईल ? मग त्यात प्राणत्याग का होईना !

सर्व प्रयत्नांनी जर तुला कौरवांना मारणेच अधिक योग्य असे वाटले तर तेच तू तेच तू लवकर ठरव. त्यानंतर मग तू अधिक विचार करीत बसू नकोस. आम्ही काय करावे ते मग आम्हाला झटकन सांग." (उद्योग. ७८.१–१९)

कृष्ण म्हणाला, "अर्जुना, तुमचे उभयतांचे हित होईल असा प्रयत्न मी करीन. समेट अथवा युद्ध या दोन्ही कर्मांची जबाबदारी आता माझ्यावर आली आहे. शेत सुपीक असले, नांगरून वखरून तयार ठेवले असले, तरी जर पाऊसच पडत नाही तर ते पीक देत नाही. या ठिकाणी पाणी वगैरे देण्याच्या क्रियेला पौरुष किंवा मनुष्यप्रयत्न म्हणतात, पण त्या स्थितीत सुद्धा दैवयोगाने सुका दुष्काळ पडणार नाही असे निश्चित म्हणता येत नाही. म्हणून पूर्वीच्या महात्म्यांनी बुद्धीने असे निश्चित केले आहे की माणसांचे कार्य हे दैव आणि मनुष्यप्रयत्न यांच्या जोडीनेच होत असते. मनुष्यप्रयत्नांना शक्य ते मी करीन पण दैवाने जे व्हायचे ते करणे मला शक्य नाही .. " (उद्योग. ७९.१–५)

सर्वांशी झालेल्या या वरील संवादांत कृष्ण मानुष प्रयत्न आणि दैव यांच्या सांगडीनेच फलनिष्पत्ती होते हे वरचेवर बोलत आहे. क्षत्रियाचे हे मानलेले तत्त्वज्ञानच आहे असे दिसते. कारण वाल्मीकि रामायणातही रामाचा राज्य सोडून वनवासाला जाण्याचा निश्चय झाला त्या वेळी लक्ष्मणाने रामाला पुरुषार्थ करून राज्य घ्यावे असा आग्रह धरला असता रामाने मनुष्यप्रयत्नापेक्षा दैवाची बलवत्तरता अशीच वर्णन केलेली आढळते. (वा. रा. अयो. २२.१८–२४ व २३.१५–१९).

कृष्णाच्या वरील उद्गारांच्या संदर्भात गीतेतील ११ व्या अध्यायातील श्लोक ३२ व ३३ पाहिले असता ते या उद्गारांशी किती विसंगत आहेत हे कळून येते. पण त्याविषयी पुढे चर्चा करू. (अपूर्ण)



साभार पोच

* **पुरुषराज अळूरपांडे** (लेखसंग्रह) – पुरुषोत्तम लक्ष्मण देशपांडे, मंगेश विठ्ठल राजाध्यक्ष, रामचंद्र वामन अतुरकर; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, मुंबई– ४०० ००४; १९८८; पृ. ७३; किं. ३५ रुपये.
* **चौदा पत्रे**– (नामदार चौबळ यांनी नामदार गोखले यांना लिहिलेली पत्रे)– जयंत बाळकृष्ण कुलकर्णी; महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, नवीन प्रशासन भवन, मुंबई–३२; १९८८; पृ. ८१; किं. १६ रुपये.
* **लोकहितवादी : समग्र वाङ्मय – (खंड पहिला)**– गोवर्धन पारीख, इंदुमती पारीख; महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, नवीन प्रशासन भवन, मुंबई–३२; १९८८; पृ. ६११; किं. १४६ रुपये.
* **भास नाटक चक्रातील बालचरित**– अनुवादक– डॉ. गो. के. भट; महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, नवीन प्रशासन भवन, मुंबई ३२; १९८७; पृ. १२६+१६; किं. २० रुपये.
* **कोकणी लोकगीते**– प्र. श्री. नेरूरकर; महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, नवीन प्रशासन भवन, मुंबई–३२; १९८८; पृ. १५८; किं. २६ रु.
* **लाव्हा**– नीलकांत चव्हाण; कविता प्रकाशन, अभिनव कॉलनी, कॅनॉल रोड, जेलरोड, नाशिकरोड; १९८७; पृष्ठे ४४; किंमत १५ रुपये.
* **सातारचे प्रतिसरकार : स्वातंत्र्यलढ्याच्या स्मृती**– ल. ग. कुलकर्णी ऊर्फ धन्वंतरी कासेगांवकर वैद्य; महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, नवीन प्रशासन भवन, मुंबई–३२; पृ. १११; १९८८; किंमत ३३ रु.
* **रुचिपालट**– अंजली नरवणे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार, पुणे ४११०३०; १९८८; पृ. १२१; किं. ३० रुपये.
* **सर्वोत्कृष्ट मराठी कथा**– (खंड ३, पूर्वार्ध) संपादक राम कोलारकर; सौ. छाया कोलारकर; प्रकाशिका सौ. छाया कोलारकर, ४३/३४८ संत तुकारामनगर, पिंपरी, पुणे ४११०१८; १९८६; पृ. २१५; किं. ५० रु.



अक्षरवेध

महाराष्ट्रातील जातिसंस्थाविषयक विचार – प्रा. यशवंत सुमंत, डॉ. दत्तात्रय पुंडे; प्रतिमा प्रकाशन, १३५९ सदाशिव पेठ, पुणे– ४११०३०; १९८८; पृ. ३१४+३०; किं. १०० रुपये.

महाराष्ट्रातील जातिसंस्थाविषयक विचारधारांचा गेल्या दीडशे वर्षांत जो इतिहास घडला, त्याचा व्यापक आणि खोल परामर्श या ग्रंथात घेतलेला आहे. लोकहितवादी, जोतिराव फुले, राजारामशास्त्री भागवत, म. शी. गोळे, इतिहासाचार्य राजवाडे, महर्षि शिंदे, धर्मानंद कोसंबी, स्वातंत्र्यवीर सावरकर, ज्ञानकोशकार केतकर, श्री. म. माटे, बाबासाहेब आंबेडकर, घुर्ये, गो. म. जोशी, इरावती कर्वे, शरद पाटील, दा. ध. कोसंबी या सर्व जातिसंस्थाविषयक विचार करणाऱ्या प्रसिद्ध लेखकांच्या विचारांचा परामर्श मुक्तपणे यात घेतलेला आहे. या सर्वांच्या भूमिकेचा पुनःपरामर्श प्रा. सुमंत यांनी प्रस्तावनेत संक्षिप्तपणे घेतला आहे. यातील अनेक विद्वानांचे विचार तपासून त्यांचे निश्चित निष्कर्ष आणि मूल्यमापन करणे आवश्यक होते. आणि ते चांगल्या समर्थ समीक्षकांनी यात केलेले आहे. उदा., स्वातंत्र्यवीर सावरकर हे जात्युच्छेदक निबंध लिहीत असताना ज्या आवेशाने जातिसंस्था रसातळाला गेली पाहिजे असे प्रतिपादन करतात, त्यांचा तो आवेश सतत टिकू शकला नाही, असे वसंत पळशीकर दाखवून देतात. जोतिराव फुले यांची जातिसंस्थेबद्दलची भूमिका आणि महर्षि विठ्ठलरावजी शिंदे यांची भूमिका एक असली, तरी जातिसंस्थेच्या स्वरूपाची आणि कार्यकारणभावाची त्या दोघांनी केलेली मीमांसा अगदी वेगळी कशी आहे, हे डॉ. मोरे यांच्या विवेचनावरून ध्यानात भरते. इतिहासाचार्य राजवाडे यांचे जातिसंस्थाविषयक अध्ययन एका अर्थी जातिसंस्थेचे समर्थन करते; परंतु ते समर्थन गो. म. जोशी, म. शी. गोळे किंवा अहिताग्नि राजवाडे यांच्या पद्धतीचे नाही. समाजशास्त्र दृष्टचा प्रा. गो. स. घुर्ये यांच्या प्रबंधाचा डॉ. उत्तम भोईटे यांनी उत्तम परामर्श घेतला आहे. भारतातील जातिसंस्थेचा मानववंशशास्त्र दृष्टचा जो अभ्यास झाला, त्याची व्यवस्थित सुरुवात हर्बर्ट रिस्ले यांच्यापासून होते. रिस्लेच्याच मीमांसापद्धतीशी घुर्ये यांची मीमांसा मिळतीजुळती अशी आहे. आनुवांशिकतेचा सिद्धांत जातिसंस्थेला लागू करून तिचा विचार केल्यास अनेक प्रश्न उत्पन्न होतात. सबंध भारतात ब्राह्मण वर्ण हा जातिसंस्थेमधील उच्च स्थानावर स्थिरावलेला दिसतो; परंतु आनुवंशशास्त्र दृष्टचा काश्मीरी किंवा पंजाबी ब्राह्मण याची महाराष्ट्रातील देशस्थ ब्राह्मण किंवा आंध्रातील तेलुगू ब्राह्मण याच्याशी तुलना करता, आनुवांशिक साम्य सिद्ध करता येत नाही. म्हणजे ब्राह्मण या नात्याने दक्षिणी ब्राह्मण आणि उत्तर प्रदेशातील ब्राह्मण हे समान असले, तरी वांशिक दृष्टचा त्यांच्यात समान शारीर लक्षणे दृग्गोचर होत नाहीत. आंध्रातील ब्राह्मण आणि आंध्रातील दलित यांची वांशिक लक्षणे अधिक मिळतीजुळती आहेत, असे म्हणता येते.

एकंदरीत हा जातिविषयक लेखसंग्रह सध्या सुरू असलेल्या राजकीय आणि सामाजिक संघर्षाला अत्यंत उपकारक अशी माहिती उपलब्ध करून देत आहे, याबद्दल संपादकद्वयाचे आम्ही अभिनंदन करतो.

–लक्ष्मणशास्त्री जोशी



अनुक्रमणिका

सार-संकलन

ब्रह्मदेशातील अनिश्चितता

बँकॉकहून विमानाने रंगूनला जाणाऱ्या प्रवाशांना घड्याळे ३० मिनिटे मागे करायला सांगतात. ही सूचना उपयुक्त असते. पण एका दृष्टीने ती निरर्थक असते. कारण ब्रह्मदेशात काळ गेली ४० वर्षे थबकून राहिला आहे. जुलै महिन्याच्या अखेरीस आणि ह्या महिन्याच्या प्रारंभी घडलेल्या घटनांमुळे त्याला फिरून गती मिळेल अशी आशा निर्माण झाली आहे.

जनरल ने विन हे गेली २६ वर्षे ब्रह्मदेशाचे अनियंत्रित सत्ताधीश होते. ७७ वर्षांच्या ह्या थकलेल्या नेत्याने ब्रह्मदेश समाजवादी कार्यक्रम पक्षाच्या अध्यक्ष-पदाचा राजीनामा दिला तरी त्यांनी खरोखर सत्ता सोडली आहे यावर काही काळ लोकांचा विश्वास नव्हता. पडद्यामागचे सूत्रधार म्हणून ते वावरणार अशी अनेकांची खात्री होती; पण बहुधा कुणाही श्रद्धाळू बौद्धाप्रमाणे उरलेले आयुष्य ध्यानधारणेत आणि पुण्य-संपादनात घालवावे अशी त्यांची इच्छा असणार.

ने विन यांनी राज्यकर्त्या पक्षाचे अध्यक्ष म्हणून जे शेवटचे कृत्य केले त्याने तर बहुतेकांना आश्चर्याचा धक्का बसला. ब्रह्मदेशातील एकपक्षीय राजवट संपुष्टात आणावी का ह्यावर सार्वमत घ्यावे अशी सूचना त्यांनी केली. पक्षाच्या अधिवेशनात ती अर्थात मान्य झाली नाही. पण तिच्यावर ज्या मुक्तपणे चर्चा झाली त्यामुळे ब्रह्मदेशातही 'ग्लासनॉस्ट'चे (खुलेपणाचे) युग अव-तरत आहे अशी अनेकांची धारणा झाली. ब्रि. जनरल आँग ग्यी हे देशातील विसंवादी मताचे प्रवक्ते मानले जातात. त्यांनी ने विन यांना लिहिलेल्या अनावृत पत्र-मालिकेत ज्या अनेक गोष्टींवर टीका केली आहे त्यांत सरकारचे आर्थिक धोरण हाही एक विषय आहे.

समाजवादी अर्थव्यवस्था आणि आर्थिक स्वयंपूर्णता ही ने विन यांच्या राजवटीची आर्थिक साध्ये होती. खाजगी उद्योगांना देशात वाव नव्हता. ह्याला अपवाद म्हणजे रस्त्याच्या कडांना असलेली छोटी दुकाने आणि अर्थात काळा बाजार. ब्रि. जनरल साइन ल्विन ह्यांनी ने विन यांच्यामागून सूत्रे हातात घेतल्यानंतर जे सडेतोड भाषण केले त्याच्यात त्यांनी देशाच्या आर्थिक दु:स्थितीचे, हातचे न राखता वर्णन केले होते. देशात लाचलुचपत बोकाळली आहे, कामगारवर्ग आळशी बनला आहे आणि हरतऱ्हेच्या सबबीखाली भ्रष्टाचार फोफावला आहे हे त्यांनी स्पष्टपणे सांगितले. आपल्याला खाजगी उद्योगधंद्यांना मुभा द्यावी लागेल, परदेशी कंपन्यांशी करार करून संयुक्तपणे अनेक उद्योग सुरू करावे लागतील, म्हणजे स्वयंपूर्णतेच्या धोरणाला फाटा द्यावा लागेल अशी कबुलीही त्यांनी दिली.

ब्रह्मदेशात उपलब्ध असलेली नैसर्गिक साधनसामग्री ध्यानात घेतली तर देशाची आर्थिक भरभराट साधणे फारसे कठीण नाही हे सहज दिसून येईल. एके काळी (म्हणजे फार पूर्वी, ब्रिटिश साम्राज्याच्या काळी) ब्रह्मदेश तांदळाची निर्यात करीत असे. देशात उत्कृष्ट प्रतीचा सागवान तयार होतो. माणिक, नीलमणी, मर्गज (जेड) इ. रत्नांच्या खाणी डोंगरात आहेत. तेल आणि नैसर्गिक वायू यांचे, मध्यपूर्वेच्या खालोखाल, ब्रह्मदेशात साठे आहेत असा अंदाज आहे. पण ब्रह्मदेश जगातील नवव्या क्रमांकाचा गरीब देश आहे.

पण आजमितीला निर्यात थंडावत आली आहे. देशात तांदळाची चणचण आहे. पेट्रोल आयात करावे लागते. ने विन आणि त्यांचे सहकारी १९६२ मध्ये सत्तेवर आल्यावर जो 'समाजवादाचा ब्रह्मदेशी मार्ग' त्यांनी स्वीकारला त्याचा हा परिणाम आहे. हा मार्ग म्हणजे बौद्ध तत्त्वज्ञान, इतर देशांशी असलेले आर्थिक संबंध तोडून एकाकीपणे राहण्याचे धोरण आणि सर्व आर्थिक, राजकीय आणि सामाजिक व्यवहारांवर सरकारी नियंत्रण ह्यांचे एक विक्षिप्त मिश्रण आहे.

गेल्या सप्टेंबरपासून देशात दंगे उफाळून आले आहेत. नवीन नेत्याचे पोलिस ते चिरडून टाकण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. मोठ्या रकमांच्या नोटा रद्द करण्याच्या सरकारने केलेल्या निर्णयामुळे ह्या दंगलींना प्रारंभ झाला. सरकारने केलेली ही कारवाई काळ्या बाजारला आळा घालण्यासाठी होती. पण ज्या लोकांनी आपले पैसे सरकारी बँकांत न गुंतविता

घरी ठेवले होते ते तिचे मुख्य बळी ठरले. ह्याच्या निषेधाने सुरुवात झाली तरी हळूहळू सरकारच्या इतर आर्थिक धोरणांचा आणि कार्यक्रमांचाही निषेध होऊ लागला. एका निदर्शनातून दुसरे निदर्शन उद्भवले, निदर्शन दंगलीचे रूप धारण करू लागले. ऑगस्ट महिन्यापर्यंत २०० लोक, बहुधा अधिकच, दंगलींचा बंदोबस्त करण्यात ठार झाले. मार्चमध्ये एकदा धरपकड केलेल्या माणसांना व्हॅनमधून कोठडीकडे नेताना ४१ माणसे गुदमरून मरण पावली अशी गृहमंत्रालयाने कबुली दिली.

नवीन सरकारने आपले आर्थिक धोरण काही प्रमाणात स्पष्ट केले आहे. शेती, खाणउद्योग आणि वाहतूक ह्या उद्योगांत खाजगी क्षेत्राचा विस्तार करण्यात येणार आहे. देशांतर्गत आणि परदेशी व्यापारांत अधिक उदार धोरण स्वीकारण्यात येणार आहे. आतापर्यंत सर्व आर्थिक व्यवहार सरकारी नियंत्रणाखाली होते हे ध्यानात घेता ह्या महत्त्वाच्या सवलती आहेत यात शंका नाही. सागवान, पेट्रोल व नैसर्गिक वायू, रत्ने, आगगाड्या आणि विमानवाहतूक हे उद्योग सरकारने आपल्या अखत्यारीत ठेवले आहेत.

अर्धवटपणे आखलेल्या आर्थिक धोरणांनी काही फायदा होत नाही हे भातशेतीच्या उदाहरणावरून दिसून आले. तांदळाचा व्यापार गेल्या वर्षी बराच खुला करण्यात आला होता. पण सरकारने किंमत इतकी कमी ठेवली, की शेतकऱ्यांनी पुरेसे पीक काढले नाही. उत्पादन घटल्यामुळे किंमत वाढू लागली आणि निदर्शकांच्या संख्येत भर पडली. निर्यात वाढविण्याचे प्रयत्न झाले. पण सरकारी लाल फीत आणि बँकिंगच्या अपुऱ्या सोयी यांच्यामुळे त्यातून काही निष्पन्न झाले नाही. लोकांकडे बराच पैसा पडून आहे असा सरकारचा अंदाज आहे. पण वरील अनुभव लक्षात घेता लोक तो गाडग्या-मडक्यांतून किंवा बांबूंच्या चटयांखालून काढून सरकारी उद्योगधंद्यांत गुंतवितील अशी आशा नाही.

काळा बाजार मात्र ब्रह्मदेशात कार्यक्षमतेने चालतो. सागवान, माणके आणि इतर मूल्यवान वस्तू, शिवाय मादक द्रव्ये अनेक वळणदार मार्गांनी सरहद्द ओलांडून थायलँडमध्ये प्रवेश करतात आणि त्यांच्या बदल्यात अनेक बेकायदेशीर चैनीच्या वस्तू देशात आणल्या जातात. स्कॉच, व्हिस्की, शँम्पू इ. वस्तू रंगूनमध्ये रिक्षांतून किंवा जुन्यापुराण्या, खिळखिळ्या टॅक्सीतून घरोघरी पोचविल्या जातात. क्याट ह्या नाण्याची काळ्या बाजारातील किंमत अधिकृत किंमतीच्या $\frac{1}{6}$ आहे. ह्यावरून ब्रह्मदेशाच्या आर्थिक घसरगुंडीची कल्पना येते.

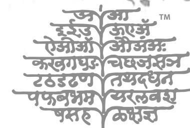
भारताचे राजकीय चित्र

बाहेरच्यांना भारताचे राजकीय चित्र कसे दिसते? एक परदेशी वार्ताहर म्हणतो : जे अकल्पनीय वाटत होते ते आता अस्तित्वात येणे शक्य आहे असे दिसू लागले आहे. म्हणजे राजीव गांधी ज्याचे पंतप्रधान नाहीत असा भारत. काँग्रेस पक्षाच्या संसदीय सभासदांकडून राजीव गांधींच्या नेतृत्वाला आव्हान मिळू लागल्याची चिन्हे दिसत आहेत. उलट विरोधी पक्ष एकत्र येतील आणि येत्या निवडणुकीत आपल्या एकवटलेल्या ताकदीने काँग्रेसला टक्कर देतील ही शक्यताही निर्माण झाली आहे. पंतप्रधान हे पद समर्थपणे पेलू शकेल अशा राजकीय व्यक्तिमत्त्वाचा नेता विरोधी पक्षांच्या संभाव्य आघाडीला विश्वनाथ प्रतापसिंग यांच्यात लाभल्यासारखा दिसत आहे. भ्रष्टाचाराविरुद्ध त्यांनी सुरू केलेल्या धर्मयुद्धाचे हळूहळू सत्तासंपादनासाठी चालविलेल्या मोहिमेत रूपांतर होत आहे.

राजीव गांधी यांच्याविरुद्ध त्यांच्याच पक्षातून होणाऱ्या तक्रारी काय आहेत? एक तर ते राजकीय कार्यकर्त्यांना, नेत्यांना, जनतेच्या प्रतिनिधींना उपलब्ध नसतात, त्यांची गाठ घेणे दुरापास्त असते. ते परदेशांचे दौरे फार करतात. ह्या एकंदरीत क्षुद्र तक्रारी आहेत. अधिक गंभीर तक्रारी म्हणजे त्यांनी अजून पक्षांतर्गत निवडणुका घेतलेल्या नाहीत, आणि विशेषतः भ्रष्टाचाराशी ते मुकाबला करीत नाहीत. पण ह्या दोन्ही समस्या राजीव गांधींकडे वारसा म्हणून आल्या. त्या त्यांनी स्वतः निर्माण केलेल्या नाहीत.

पक्षात ही जी कुरबूर सुरू झाली ती जूनमध्ये झालेल्या पोटनिवडणुकांमध्ये काँग्रेसच्या झालेल्या पिछेहाटीमुळे. संसदेच्या सात जागांसाठी निवडणुका झाल्या. त्यांतील फक्त तीन काँग्रेसने जिंकल्या. आणि राज्य–विधानसभांच्या अकरा जागांतील पाच जिंकल्या. मुख्य म्हणजे अलाहाबादची पोटनिवडणूक ही सर्वांत प्रतिष्ठेची होती. ती विश्वनाथ प्रतापसिंगांनी जिंकून दाखविली.

राजीव गांधी हे लोकप्रियतेच्या मागे लागलेले नेते नाहीत. राजकारणी माणसात हा सद्गुण ठरावा. पण





सर्वसामान्य जनता आणि राजीव गांधी यांचे नाते जुळून आल्यासारखे दिसत नाही. लोकशाही देशाच्या सर्वश्रेष्ठ राजकीय पदावर राहू इच्छिणाऱ्या व्यक्तीच्या दृष्टीने ही मोठीच उणीव ठरते. गेल्या डिसेंबरमध्ये राजीव गांधी आपले कुटुंबीय आणि काही मित्र ह्यांच्यासोबत लक्षद्वीप बेटावर सुट्टीसाठी गेले होते. भारतीय आरमाराच्या एका विमानवाहू जहाजातून पाहुण्यांना बेटावर नेण्यात आले आणि सबंध वेळ ते तैनातीसाठी खडे होते. ह्या कालावधीत सर्वसामान्य नागरिकांना लक्षद्वीपला जाऊ देण्यात आले नाही. पाश्चात्त्य पक्वान्ने आणि फ्रेंच मद्य अशी भोजनाची व्यवस्था होती. भारतासारख्या गरीब देशातील लोकांना हे वर्तन खटकल्याशिवाय राहात नाही.

राजीव गांधी हे स्वतः भ्रष्ट आहेत असा आरोप करण्यात आलेला नाही. पण काँग्रेस पक्षात भ्रष्टाचार बोकाळलेला आहे आणि पक्षाचे आणि सरकारचे नेतृत्व राजीव गांधी करतात. बोफोर्स प्रकरणात १४० कोटी डॉलर्सच्या खरेदीच्या १६ टक्के मलिदा वाटण्यात आला आणि त्यातील काही काँग्रेस पक्षाच्या तिजोरीत रिचवण्यात आला, ह्या आरोपांना जनतेची खात्री पटवील असे उत्तर देण्यात आलेले नाही. ह्या प्रकरणाविषयी सबंध देशात संशयाची व नाराजीची भावना आहे. पक्षाच्या भवितव्याविषयी आस्था असणाऱ्यांना ह्या गोष्टीची चिंता वाटते.

पण काँग्रेस पक्षाच्या पुढाऱ्यांच्या दृष्टीने अधिक चिंताजनक गोष्ट म्हणजे विरोधी पक्षांची संयुक्त आघाडी संघटित करण्याच्या प्रयत्नांना हळूहळू येत असलेले यश. १९७७ मध्ये जे जनता सरकार अधिकारावर आले त्याचे २८ महिन्यांत तुकडे पडले. ह्या आठवणीमुळे काँग्रेसच्या अनेक नेत्यांना दिलासा लाभतो. आणि तटस्थ निरीक्षकही विरोधी पक्षांच्या नेत्यांच्या प्रयत्नांकडे संशयवादी दृष्टीने पाहतात. पण १९७७ मध्ये जे चार राष्ट्रीय पक्ष एकत्र येऊन जनता पक्ष स्थापन झाला त्यांना अवघ्या सहा आठवड्यांत निवडणुकीसाठी लोकांपुढे जायचे होते. घाईगर्दी करून, काही दिवसांच्या अवधीत जनता पक्षाची स्थापना करण्यात आली होती.

आज परिस्थिती वेगळी आहे. ह्या वेळी विरोधी पक्षांच्या नेत्यांना आपले मतभेद मिटविण्यासाठी, सर्वजण कुरकुरत का होईना मान्य करतील अशा तडजोडी घडवून आणण्यासाठी पुरेसा कालावधी उपलब्ध आहे. प्रत्येक घटकपक्षाच्या नेत्याला पहिल्या क्रमांकाचे पद मिळू शकणार नाही हे सत्य हळूहळू त्यांच्या गळी उतरत आहे.

काँग्रेसचे आतापर्यंतचे निवडणुकीतील यश हे बऱ्याच प्रमाणात विरोधी पक्षांत होणाऱ्या मतविभागणीवर आधारलेले होते. पण गेल्या दहा वर्षांत एक महत्त्वाचे राजकीय स्थित्यंतर घडून आलेले आहे. एक-दोन राज्ये सोडली तर इतर राज्यांत काँग्रेसला एकाच समर्थ अशा विरोधी पक्षाला तोंड द्यावे लागेल. गणित असे आहे की, संसदेच्या ५४६ निर्वाचन क्षेत्रांमधील ४०० पेक्षा अधिक निर्वाचन क्षेत्रांत विरोधी आघाडीतर्फे कोण उमेदवार उभा करणे लाभदायक ठरेल हे अगदी स्पष्ट आहे.

विरोधी पक्षांच्या नेत्यांनी राजकीय शहाणपण दाखविले तर येत्या निवडणुकीत काँग्रेसचा पराभव होण्याची शक्यता निर्माण झाली आहे. पण एकत्र येण्यासाठी जेवढे शहाणपण लागते त्यापेक्षा अधिक शहाणपण एकत्र राहण्यासाठी लागते ही गोष्टही खरी आहे.

चीनमधील भाशा

डेंग यांनी ९ वर्षांपूर्वी चीनमध्ये ज्या आर्थिक सुधारणा घडवून आणल्या त्यांमुळे लोकांचे जीवनमान एकंदरीत सुधारले आहे ह्याविषयी कुणाला शंका नाही. गेल्या वर्षी घेतलेल्या एका सर्वेक्षणानुसार आता २७ टक्के चिनी कुटुंबांत रंगीत टी. व्ही. आहे आणि आठातील एका कुटुंबात कपडे धुण्याचे यंत्र आहे. खाजगी उद्योगाला मुभा देऊन ही आर्थिक प्रगती साधण्यात आली आहे. आणि ह्याची तार्किक परिणती खुल्या बाजारात मागणी आणि पुरवठा यांना अनुसरून सर्व पदार्थांच्या किंमती ठराव्या आणि त्यानुसार उत्पादन, वितरण व्हावे ह्या व्यवस्थेत होणार हे उघड आहे.

आता ह्या दिशेने कितपत आणि किती वेगाने वाटचाल करायची हा चिनी नेत्यांपुढील एक महत्त्वाचा प्रश्न आहे. जीवनमान झपाट्याने वाढले तरी त्याबरोबर काही समस्याही निर्माण झाल्या आहेत. वार्षिक चलनवाढीचा वेग १९ टक्के आहे; भ्रष्टाचार बोकाळला आहे. चीनची कामगारसंख्या १३ कोटी आहे. त्यांतील ३ कोटी कामगारांना, ते गिरण्या-कारखान्यांतून कामावर असले तरी, खरे काम नाही. ह्यामुळे

उत्पादन अकार्यक्षम आहे. पण सामाजिक समस्याही निर्माण झाल्या आहेत. गंभीर स्वरूपाच्या गुन्हेगारीत आदल्या वर्षाच्या तुलनेने ३६ टक्के वाढ झाली आहे. कॅन्टन, शांघाय ह्यांसारख्या शहरांत वेश्याव्यवसाय, लैंगिक रोग इत्यादींचा फैलाव होतो आहे. चेअरमन माओ यांच्या कारकीर्दीत हे प्रकार नाहीसे झाले होते असे मानण्यात येते.

खोलीची खिडकी उघडली की माशा आत येतात तशी ही परिस्थिती आहे असे डेंग यांनी म्हटले आहे. " माशा आपण सहन करू शकतो. पण ताजी हवा नसली तर आपण गुदमरू." पण ह्या उपमेमुळे पक्षाच्या जुन्या नेतृत्वाची खात्री पटत नाही. नेतृत्वात दुफळी पडली आहे. खुल्या बाजारात सर्व वस्तूंच्या किंमती ठरू द्याव्यात की नाही हा वादाचा मुख्य मुद्दा आहे.

आजपर्यंत जी प्रमुख आर्थिक सुधारणा करण्यात आली आहे तिचे वर्णन ' करार पद्धती ' असे करण्यात येते. तिच्याप्रमाणे कोणताही उद्योग हा सरकारी असतो. सरकारने ठरविलेल्या किंमतींना अनुसरून त्याला कच्चा माल मिळतो. सरकारने ठरविले असेल तेवढे उत्पादन त्याला सरकारच्या हवाली करावे लागते. त्याच्यावर जो नफा त्याला होईल तो, सरकार आणि कारखाना वाटून घेतात. ही मधली स्थिती आहे. किंमतीविषयीच्या धोरणात खरी सुधारणा करायची तर सर्व उत्पादकांना कच्च्या मालासाठी खुली स्पर्धा करता आली पाहिजे. पण सर्व उद्योगांवर सार्वजनिक नियंत्रण असले पाहिजे हे समाजवादी अर्थव्यवस्थेचे मूलभूत तत्त्व आहे. ते कसे सोडून देणार ?

ज्यांना अर्थव्यवस्थेत बदल घडवून आणायचा आहे ते चिनी नेते ह्या प्रश्नाचे एक उत्तर देतात. सार्वजनिक उद्योगांना ' अनेकतावादी ' (प्लूरॅलिस्टिक) रूप देणे. म्हणजे सबंध उद्योगव्यवस्था ज्या सरकारी नियंत्रणाखाली होती ते नियंत्रण हळूहळू सैल करणे. चिनी कम्युनिस्ट पक्षाचे चिटणीस आणि डेंग यांचे वारस मानण्यात येणारे झाओ म्हणतात, " उद्योगधंदे प्रामुख्याने सार्वजनिक मालकीचे आहेत ही जी परिस्थिती आहे ती बदलायला आम्ही तयार नाही. पण सर्वच उद्योगांना, मग ते सार्वजनिक मालकीचे असोत, किंवा खाजगी मालकीचे असोत किंवा संयुक्त मालकीचे सर्व उद्योगांना बाजाराकडे ढकलत नेणे हे आमचे मूलभूत उद्दिष्ट आहे."

ही शब्दयोजना जुने नाफेरवादी नेतृत्व आणि नवे फेरवादी नेतृत्व यांच्यात झालेल्या अस्थिर तडजोडीची निदर्शक आहे. बेदाथे (Beidaihe) या सागरतीरावरील रम्य स्थानी पुढील आर्थिक नीतिविषयीचा निर्णय घेण्यासाठी वरिष्ठ चिनी नेत्यांची ह्या महिन्यात झालेली बैठक एकाएकी तहकूब करावी लागली. ती परत कधी भरेल हे सांगता येत नाही.

झाओ हे आपल्यानंतर सत्ताधीश व्हावेत ही डेंग यांची योजना आहे. मध्यवर्ती लष्करी आयोगाचे ते प्रथम उपाध्यक्ष आहेत आणि ह्या वर्षीच्या राष्ट्रीय सेनादिनानिमित्त देण्यात येणारी पदके त्यांच्या हस्ते देण्यात आली. आपल्या लष्करी जबाबदाऱ्या आपण झाओ यांच्या हाती सोपवीत आहोत असे डेंग यांनी दोन महिन्यांपूर्वी निवेदन केले होते. तेव्हा झाओ यांना अधिकाधिक प्रमाणात देण्यात येणारी प्रसिद्धी म्हणजे डेंग यांच्या योजनेवर सार्वजनिक शिक्कामोर्तब होय असे मानता येईल. पण प्रश्न असा आहे की, असे शिक्कामोर्तब करण्याची आवश्यकता डेंग यांना का भासावी ? झाओ यांना सध्याचे पंतप्रधान लि पेंग हे प्रतिस्पर्धी ठरू शकतील. डेंग यांच्यानंतर झाओ सत्तेवर येतीलही. पण त्यांना अधिक धीमेपणा दाखवावा लागेल.



Registered No. SAT-3/88

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.